الفصل الرابع:

بعد أن أَسَرْنا أجسَامَهم

كتب ضابط عسكري فرنسي في الجزائر في تقرير عن انتفاضة أخمدتها قواته عامَي (١٨٤٥ - ١٨٤٦م) يقول: إن هناك طريقتين لتأسيس سلطة سياسية على سكان ما: طريقةَ القمع وطريقةَ التربية. والأخيرة بعيدة المدى وتعمل على العقل، أما الأولى فتعمل على الجسم ولابد أن تأتي أولاً.

«الشيء الجوهري بالفعل هو أن نجمع في مجموعات هذا الشعبَ الموجودَ في كل مكان وليس في أي مكان، الشيء الجوهري هو أن نجعل منهم شيئًا يمكن أن نُحكم قبضتَنا عليه. وحين نملكهم في أيدينا، سيكون باستطاعتنا عندئذ أن نصنع العديد من الأشياء المستحيلة تمامًا بالنسبة لنا اليوم والتي ربما سمحت لنا بأن نَأسر عقولَهم بعد أن أسرنا أجسامهم [1]».

في الفصلين السابقين كنت أفحص المناهجَ الجديدةَ للسيطرة العسكرية، والنظام المعماري، والتعليم المدرسي، التي جعلت من الممكن الحديث، للمرة الأولى، عن «أسْر أجسام» السكان. وعلى أساس عمل ميشيل فُوكُوه *Michel Foucault*، حاولت أن أبيِّن ظهور سلطة سياسية في مصر تسعى ليس فقط لأسْر جسم الفرد بل لاستعماره وللإبقاء على حضور مستمرٍّ لها. وكلمات الضابط الفرنسي تشير إلى شيء أبعد مدىً بصدد هذه السلطة المُستعمِرة. وكما اقترحت في نهاية الفصل السابق، فإنها كانت سلطة بدا أنها تؤسس موضوعها باعتباره شيئًا منقسمًا إلى مجالَين منفصلَين، جسم وعقل. وفي الصفحات التالية سأحاول إثبات أن هذا الانقسام ذاته كان شيئًا جديدًا، وأنه نتج عن المناهج الجديدة للسلطة، وأن جوهر هذه المناهج كان في الحقيقة يُحدث أثرَ مثل هذا الانقسام. وتحليل ثنائية العقل والجسم سوف تربط دراسة السلطة الانضباطية بالموضوع الأوسع للعالم بوصفه معرضًا.

سوف أبدأ، مثل الضابط الفرنسي، بالسيطرة على الجسم. كان على نظام المراقبة أن يبدأ ليس في المدرسة أو في الجيش، بل منذ الميلاد. ففي أعقاب الاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢، أُنشِىء مكتب مركزي لتنظيم التسجيل الرسمي للمواليد في كل قرية مصرية.

(1) Charles Richard, Etude sur l'insurrection de Dahra (1845-1846), in Michael Gilsenan, Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World, p.142, cited from Pierre Bourdieu and Abdelmalek Sayad, Le deracinement: la crise de l'agriculture traditionelle en Algerie (Paris: Editions de Minuit, 1964), p. 15 .

واستلزم ذلك ما كان اللورد كرومر *Lord Cromer*، الوسيط المحلى للحكومة البريطانية، يحب أن يدعوه «التفتيش الإنجليزي المنهجي»، أي المنهج اليومي للسلطة الذي سعى الاستعمار لتدعيمه. وقد كتب في تقرير لوزارة الخارجية في لندن أنه «فيما يتعلق بالتسجيل وقيمة التفتيش الإنجليزي المنهجي، فليس هناك مثال أفضل من حالة جرَت مؤخراً في مديرية بني سويف. كان لدى ضابط التفتيش الإنجليزي من الأسباب ما يدفعه للاعتقاد بأنه لابدَّ أن هناك عدداً كبيراً من البالغين والأطفال الذين لم يُسَجَّلوا في عزبة تخصُّ أحدَ الأثرياء المصريين. وقد أقر الشيخ المسئول بأنه ليس في القرية الواقعة في العزبة أحد صالح للتجنيد الإلزامي أو غير مسجل. . فقام ضابط التفتيش، بمعاونة قوة من البوليس والخفراء، بتطويق القرية ليلاً، وفي الصباح وجد ما يربو على ٤٠٠ غير مسجلين، وسوف يُحاكَم الشيخ أمام محكمة عسكرية. وكان الهدفُ المباشرُ لتسجيل مواليد البلاد هو تنظيمَ التجنيدِ في الجيش، الذي ناقشتُ أساليبه في المراقبة والسيطرة في موضع سابق. لكن ذلك «التفتيش الإنجليزي» كان له قيمة أعمُّ، كما أوضح كرومر نفسه في تقريره إلى وزارة الخارجية البريطانية، فالتفتيش «يتيح تطبيق إشراف منهجي على العمل العسكري والطبي للجان التجنيد، وبصورة غير مباشرة على الكثير من العمل المدني لسلطات المديرية»(1).

وتطلَّب الأمرُ مناهجَ مماثلةً للإشراف والسيطرة على المستوى المحلي من أجل الأساليب الجديدة للإنتاج الرأسمالي، وبالأخص زراعة وتجهيز القطن. فقد كانت الملكية الخاصة للضِّياع الكبيرة واستثمار رأس المال الأوروبي يخلقان طبقةً من العمال المُعدَمين، كانت أجسامُهم بحاجة إلى تعليمها العادات الانضباطيةَ للعمل المأجور. كان إنجليزيان يملكان معملاً لحَلج القطن في مدينة الزقازيق الجَديدة يستخدمان شاباً إنجليزياً ليشرف على «منصور» مشرفهما المصري. وكان عمل منصور، بدوره، كما يقول الشاب الإنجليزي، هو «ملاحظة الأهالي أثناء العمل وإبقاؤهم منظَّمين، لأن أغلبهم ذوو طبع كسول بصورة طبيعية. . . ولما كان الحافز الأخلاقي ذا قيمة ضئيلة جداً، فقد كان يحمل معه كرباجاً، يشجع به الاجتهاد بين الرجال والصبية، ورغم ذلك، فعندما يُضبط أي رجل وهو يسرق أو يرتكب جريمة أكثر

---

(1) Great Britain, foreign office, Further correspondene Respecting the Affairs of Egypt No, 34, July-September 1890 (London: Foreign Office, 1890), pp. 19-20

خطورة، كان يُرسَل إلى مركز البوليس ليعاقب، وكان دوري أن أصحبه، وأشرح الجريمة لكبير الضبَّاط، وأتأكد من أنه يُجلَد بشكل مناسب» (١).

كذلك استلزم الإنتاج الرأسمالي خلق وإدارة كتل ضخمة من عمال التراحيل، لإقامة وصيانة الإنشاءات الجديدة التي تُقام على طول الريف المصري، مثل الطرق، والسكك الحديدية، والقنوات، والسدود، والقناطر، والتلغراف، والمواني. أما المشروعات الأضخم مثل حفر قناة السويس فقد اقتضت نقل والإشراف على عشرات الآلاف من الرجال. كما تم جلب مجموعات أصغر من العمال من صعيد مصر للعمل الموسمي في إنشاء وصيانة الشبكة الجديدة من قنوات الرَّي الدائم في الشمال، والتي تعتمد عليها زراعة القطن. وقد وضع البريطانيون تلك المجموعات تحت السيطرة البوليسية المستمرة. كما أدخلوا نظام «التذاكر»، التي كانت تُسلَّم للعمال في قراهم قبل أن يرحلوا إلى الشمال، لكنها لا تُسلَّم إلا لأولئك الرجال الذين لا يعتبرهم البوليس المحلي من مثيري الشغب (٢).

وربما جرت استعارة عملية إصدار «التذاكر» من شبكة البلاد من السكك الحديدية السريعة التوسع، وهي مركز آخر لآليات انضباط غير مسبوقة. فعند حلول نهاية القرن كان عدد أميال السكك الحديدية في مصر، بالنسبة لعدد السكان وللمساحة المأهولة، واحدًا من أعلى النسب في العالم. وقد حملت السككُ الحديديةُ ٤,٧ مليون راكب عام ١٨٩٠ ونحو ٣٠ مليونًا في عام ١٩٠٦، وكانت تَستخدم أكبرَ قوة عمل دائمة في البلاد. وعلاوة على الإشراف والسيطرة على قوة العمل هذه، كان على سلطات السكك الحديدية أن تنظم إصدار التذاكر وجمعها لكل واحد من ملايين الركاب، وأن تدير جيشها الخاص من الحرَّاس، ورجال البوليس، والمُفتِّشين، «من أجل الحفاظ على انضباطهم» (٣).

كان على الريف المصري أن يصبح، حيثما كان ذلك ممكنًا، مثل قاعة الدراسة والمدينة،

---

(1) Baron de kusel, An Englishman's Recollections of Egypt, 1863 to 1887 (London: John Lane, the Bodley Head, 1915), pp. 19-20

(2) Great Britain, Further Correspondence, No. 38, January- June 1892 (1893). P.72

(3) The Earl of Cromer, Modern Egypt, 2:311, 313; Charles Issawi. An Economic History of the Middle East and Noth Africa, pp. 54-5; Zachary Lockman, "Class and nation: the emergene of rhe Egyptian workers movement" (ph. D. dissertation. Harvard University, 1983), p. 41

مكانًا للإشراف والسيطرة الدائمَين، للتذاكر وأوراق التسجيل، للمراقبة والتفتيش. وعلاوة على الإشراف الخاص على الحقول، والمصانع، والسكك الحديدية، ومجموعات العمال، رغبت الحكومة في إقامة نظام عام للبوليس يكون «ذكيًا وفعّالاً، وموجودًا في كل مكان»[1] في البداية، في أعقاب انهيار سلطة الحكومة عام ١٨٨٢، تطلّب ذلك نظامًا كان، كما اعترف كرومر، «معادلاً لفرض الأحكام العرفية». أما ما أُطلق عليها اسم «لجان قطع الطريق» *Brigandage Commissions* والتي حاولت الحكومة أن تسحق بها الجماعات المسلحة المحلية في الريف فقد استخدمت كل التقنيات التي أصبحت مألوفةً للتغلب على المقاومة الفلاحية للسلطة الجديدة لدولة حديثة: الغارات العسكرية، والبوليس السري، والمرشدين، والسجن الجماعي (وقد امتلأت سجون البلاد بأربعة أضعاف طاقتها)، والاستخدام المنهجي للتعذيب. وكانت الأمثلة على التعذيب المستخدم لانتزاع الاعترافات من المشتبه فيهم تتضمن تعليق الناس في أطواق حديدية، وحرق الجسم بمسامير حديدية محمّاة مثلما في حالة محمود علي السعيدي، الذي اعتقله من أحد مقاهي طنطا رَجُلا بوليس سرِيَّان في إبريل عام ١٨٨٧[2].

وبعد عقد من الزمن من إدخال «لجان قطع الطريق»، استُبدل بها نظام بوليس أكثر انضباطًا وانتشارًا واستمرارية. وعيَّن الكولونيل هربرت كتشنر *Herbert kitchener* أحدَ الضباط البريطانيين في الجيش المصري، مُفَتِّشًا عامًا للبوليس المصري. كان كتشنر مثالاً للطراز الجديد للجندي المدير عند نهايات القرن التاسعَ عشرَ، مثله في ذلك مثل ليوتي Lyautey في المغرب، وقد حوَّل الأساليب العسكرية الحديثة للتفتيش، والاتصال، والانضباط إلى عملية متصلة للسلطة السياسية، ونجح فيما أخفقت فيه المحاولات الأسبق التي ناقشتها. وقد كتب عنه كرومر قائلاً: «لأنه مدير عسكري من الطراز الأول، فإنه أولَى كلَّ تفصيلة من تفاصيل الآلة التي كان عليه أن يعمل بها اهتمامًا كافيًا. تم تطوير كل جزء من الآلة، بقدر ما تتيح البصيرة الإنسانية، ليؤدِّي مهمته المنوطة به»[3] وبالإضافة إلى تنظيم قوة البوليس، تمت إقامة

(1) Cromer, Modern Egypt, 2:482

(2) Jacques berque, Egypt: Imperialism and Revolution, pp. 127-35; Great Britain, further correspondence, No. 31. October-December 1889 (1890), p. 42, and No. 32, January-March 1890 (1890(, p. 19)

(3) Cromer, Modern Egypt, 2:87; cf. M.E.Howard. "The armed forces", The New Cambridge Modern History vol. 11, Material Progress and World-wide Problems, 1879-1898, ed. F. H.Hinsley (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), p.225.

نظام شامل للتفتيش الإنجليزي، في إطار وزارة الداخلية (كما سُمِّيَت هذه البيروقراطية الجديدة)، وهكذا كان على «داخلية» الحياة القروية المصرية أن تخضع للإشراف المستمر. وللمساعدة على ذلك رُتِّبت لخفراء القرى المحليين، وعددهم ٥٠ ألفًا، مرتباتٌ حكوميةٌ، وفيما بعد، تم إحضارهم إلى المراكز الإقليمية لتلقي التدريب العسكري وتم تزويدهم بالأسلحة. كان على الخفراء أن يعاونوا في «المراقبة البوليسية للمجرمين والأشخاص المشتبه فيهم» ولكل «الشخصيات السيئة المعروفة» في الواقع. وأخيرًا تم إدخال سلسلة من اللوائح الحكومية بهدف قمع أي «اضطراب ريفي»، بما في ذلك منع حمل السلاح على الجميع باستثناء «المسئولين الحكوميين أو المحليين، أو مُلاك الأراضي والتجار ذوي الحيثية». وكانت مناهجُ السيطرة الجديدة عظيمةَ النجاح. تحطمت جماعات المقاومة الريفية، وقُتل زعماؤها بالرصاص أو اعتقلوا، ووُضعت نهاية للهجمات على الملكية الخاصة، وتم تأمين سَلطة «مُلاك الأراضي والتجار ذوي الحيثيَة»(١).

● أسباب صحية وغيرها:

سعت المناهج الجديدة للسلطة إلى مراقبة، والإشراف على السكان، وتوجيه الأوامر إليهم بشكل فردي. كانت سلطة تريد أن تعمل مع «أفراد معروفين» و«شخصيات معروفة»، يجب تسجيلهم وإحصائهم، والتفتيش عليهم، وكتابة التقارير عنهم، وقد أُجري أول تعداد للسكان عام ١٨٨٢، أما بالنسبة لتسجيل المواليد وإجراءات التفتيش الصحي، فقد كان الاهتمامُ بالجسم الفردي للرعية السياسية اهتمامًا عسكريًا واقتصاديًا معًا. كذلك فإن الممارسات الطبية الإحصائية، المأخوذة عن القوات المسلحة، قدمت لغةً للجسم ــ عدده، وحالته، وتحسينه، وحمايته ــ يمكن للسلطة السياسية أن تعمل على أساسها(٢). وهذه اللغة يمكن استخدامها للسيطرة على، والحدِّ من نطاق أية حركات أو تجمعات واسعة قد يكون من الصعب اختراقها ومراقبتها. وقد استخدمت على هذا النحو، مثلاً، لكَبْت الموالد الشعبية التي تميِّز تقويم الحياة الاجتماعية والاقتصادية في كل أنحاء مصر.

---

(1) Great Britain, Further Correspondence, No. 37, July-December 1891 (1892), pp. 7-8, No. 38, January-June 1892 (1893), p. 27, and January-June 1894 (1895); Robert Tignor, Modernization and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914 (Princeton: Princeton University Press, 1966), pp. 184-5, 207: Berque, Egypt, p.135

(2) Cf. Michel Foucault, Fiscipline and Punish; The Birth of the Prison, pp. 135-228

وأكبر الموالد السنوية في البلاد -وهو في الحقيقة واحد من أكبر التجمعات الشعبية في كل عالم البحر المتوسط- هو مولد السيد البدوى، الذي يُقام في مدينة طنطا بالدلتا. كان المولدُ مناسبةً ضخمةً، وقد نما بشكل خاص في أعقاب ربط طنطا بشبكة السكك الحديدية عام ١٨٥٦، وقد قيل إن زواره خلال ستينيات وسبعينيات القرن التاسعَ عشرَ كانوا يتجاوزن نصف المليون كل عام[1]. وبالفعل بدأ المولد خلال هذه الفترة يتعرض للانتقاد: انتقاد لأن الممارسات الدينية التي تجري فيه تتعارض مع القانون، ولأنه ضارٌ بالبلاد حيث يَمنع الناسَ من عملهم. وجرى الرد على تلك الانتقادات في حينه بالإشارة إلى أن الاحتفال هو سوق سنوية ضخمة، مثل الأسواق الكبرى الموجودة في كل مكان من العالم، والتي تزدهر فيها الأعمال والتجارة[2]. إلا أن وجهات النظر هذه لم تَسُدْ، وخلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن جرى كَبْت المولد بأكمله، وهو عمل تم تنفيذه باسم الصحة العامة. فقد تزايد القلق خلال سبعينيات القرن الماضي بشأن «انتشار الأمراض والهواء الفاسد» في أعقاب المناسبة كل عام. وجرى في حينه إلقاء اللوم في هذه المشكلة على البنية المادية للمدينة، ونتج عن ذلك تدمير المباني لخلق الشوارع المفتوحة، التي نناقشها في بداية الفصل الأخير. لكن كان واضحًا رغم ذلك أن هذه الإجراءات لا تفي بالغرض، لأن الحكومة قامت، مع نهاية القرن، بكَبْت الاحتفال بصورة شبه كاملة، «لأسباب صحية وغيرها»[3] استخدمت لغة الصحة والعادات الصحية الجسمية في المدارس الحكومية، كجزء من الانضباط الجديد للجسم. وبالطبع، كان الغرض من تعاليم العادات الصحية الشخصية، وما يصاحبها من كتب مدرسية، هو حَفْز النظافة والهندام الفرديِّين. لغتها ومنهجها كانا يستهدفان القضاء على طريقة كاملة في فهم قابلية الشخص للمرض بين المصريين العاديين، وخصوصًا في القرية، واستبدال مفهوم القرن التاسعَ عشرَ عن الجسم بها. كان على الجسم أن يُعامَل باعتباره آلة فيزيقية، والمرض باعتباره عملية ميكانيكية تتكون من سبب ونتيجة[4] وكما جادل أحد مؤلفي المراجع المدرسية، فإن عادات القرية كانت

(1) Gabriel Baer, Studies in the Social History of Modern Egypt, p. 138

(٢) علي مبارك، عَلَمَ الدين. ص ١٦٠- ١٦٢.

(3) Baer, Socil History of Modern Egypt, p. 138.

(٤) في وقت مبكر يرجع إلى ثلاثينات القرن الماضى وضع رفاعة الطهطاوي، الذي كان يعمل مترجمًا في المستشفى العسكرى الحكومي، كتبًا بالعربية عن الطب الأوروبي. وكان أول عمل ذو اهتمام واسع يُطبع في المطابع العربية الجديدة هو ترجمة الطهطاوي لكتاب فرنسي وُضِع للأطفال حول «سلوك وعادات» مختلف الأمم، وكان يتضمن أقسامًا عن المعتقدات الباطلة، والهرطقات، والخرافات، تشدد على أن تلك الأخطاء أكبر في القرية عنها في المدينة. =

مستمرة في مصر «لأنها لم تُحارَب بدرجة كافية[*]، وكان الأمل معقوداً على رؤيتها وقد «أحيلَت إلى سجلات الخطأ الإنساني» بتعبير المستشرق الذي ترجم جزءاً من هذا المُؤلَّف إلى الإنجليزية[1] كان المُؤلِّف رجلاً في منتصف العشرينيات من عمره، قدم من إحدى قرى الدلتا، وتلقى تدريبه كطبيب في مدرسة الطب الحكومية بالقاهرة، وكلفته وزارة المعارف بكتابة مرجعَين للمدارس الحكومية، أولهما عن العادات الصحية، ظهر بعنوان «التقويمات الصحية عن العوائد المصرية» والثاني نُشر عام ١٨٩٦، حول العادات والأخلاق بشكل أعم[2].

لم يكن منهج هذين الكتابين هو مجرد الحطّ من شأن ممارسي العلاج المحليِّين بين الفقراء، رغم أنهم جميعًا أُدينوا بحَسم باعتبارهم «دجَّالين» و«مُهرِّجين»، ولصوصًا عموميِّين «بل كان فرض لغة بديلة للشرح وممارسة طبية بديلة. اعترف المؤلف، في الواقع، بأن الكثير من علاجات الطب الشعبي ناجحة، لكنه أوضح أنها تنجح «ليس نتيجة لأيَّة خصائصَ علاجية فيها، بل بسبب ألاعيب الخيال والتأثير العصبي الإرادي، الذي يعزو إليه علماء البيولوجيا في الأزمنة الحديثة تأثيراً بالغ الخطورة على بنية الجسم»[3].

وفي حالات أخرى أقرَّ بأن العلاج المحلي صحيح علميًا، لكنه هاجَمَ الفهمَ المحلي لطريقة تأثيره على الجسم، مستبدلاً بذلك «التفسيرَ الحقيقيَّ» الذي يُعلِّل تأثيرُه بلغة بديلة مستمدة من العلم الطبي لأواخر القرن التاسعَ عشرَ. وقد شرح قوة العين الشريرة. على سبيل

= الطهطاوي، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر، ص٨٥، أورده صالح مجدي، حلية الزمن. (القاهرة، بدون تاريخ، حوالى ١٨٧٤)، ص ٣٣ و٣٥. بمناقب خادم الوطن: سيرة رفاعة الطهطاوي.

(*) هذه العبارة وكل العبارات التالية لعبد الرحمن إسماعيل من كتاب: طب الركة، هي من صياغتنا اعتماداً على النص الإنجليزي ونأسف لأننا لم نستطع العثور على نسخة من الكتاب (المترجم).

(١) عبد الرحمن إسماعيل، طب الركة (القاهرة: جزئين، ٩٢- ١٨٩٤، مصنف تحت الأدب سابقًا) ترجمة جزئية: جون ووكر John Walker, folk Medicine in Modern Egypt, Being the relevant Parts of the Tibb a;-Rukka or Old Wive's Medicine of Abd Al-Rahman Isma'il (Luzac and Co., 1934) p p. 7,9. وقد طبع الجزء الثانى باسم مؤتمر المستشرقين الدولي العاشر، المنعقد في جنيف في سبتمبر ١٨٩٤.

(٢) عبد الرحمن إسماعيل، التقويمات الصحية عن العوائد المصرية (القاهرة: دون تاريخ، ١٨٩٥)، والتربية والآداب الشرعية للمكاتب المصرية (القاهرة، ١٨٩٦)، وحول رعاية وزارة المعارف، راجع المقتطف ٢٠ (إبريل ١٨٩٦): ٢٦٩؛ وعن المؤلف، أنظر Isma'il Folk Medicine.p. 3

(3) Isma'il Folk Medicine, p. 16

المثال، على أساس «المغناطيسية الكهربائية». «فالكهرباء المغناطيسية الشريرة، التي نسميها الحسد، توجِّه نفسَها عن طريق حواسِّ الإنسان»(*).

وأورد مثالاً لذلك: حالة معالج شعبي في قرية معينة كان «يَحسُد» الأطفالَ والأشياءَ الأخرى بالتحديق فيها. «كلما وجَّه الحاسدُ نظرتَه إلى المحسود، فإن سُمَّه، في لحظة الاستثارة يُحدث ذلك التيار ويُضعف حركةَ الحياة في الحيوانات والنباتات، فتتبدَّد وتضيع. وبالتناسب مع قوة الحاسد في التغلُّب على قوة المحسود، تكون شدة أو ضعف الخطر، ويَنتُج عن ذلك مرضٌ طفيفٌ أو حادٌّ، أو موتٌ، أو سقوطُ الأشجار، أو تدميرُ القصور المنيفة(*).

وأخيراً، فإنه أقرَّ حتى بأن بعض الأقراص والأكاسير المستوردة من أوروبا مماثلة كيماويًا للأدوية الشعبية التي تُزيحها، رغم أن ذلك لم يمنعه من إدانة استخدام تلك الأدوية الشعبية. فقد أردف ببساطة قائلاً: ما أروعَ أن يُلغيَها العلم في البداية بوصفها منتجًا طبيعيًا، ثم يعثر عليها (أو على شيء يشبهها) عن طريق الصناعة[1](**)(!!)(***).

في كتابات تلك الفترة كان يجري باستمرار عزلُ الممارسات العلاجية باعتبارها ضارَّةً، وخاطئةً، ومؤذيةً. فالكتاب الشهير بالعربية عن حاضر المصريين وسر تأخرهم، الذي وضعه محمد عمر، عزا الكثير من أسباب تخلف البلاد إلى ممارسات الفقراء الجاهلة، بما في ذلك مظاهر «الجهل» مثل ممارسات الذِّكر والزَّار الشعبية التي تولِّد النشوةَ. كذلك طُبعت عدة انتقادات وتشخيصات أشملَ، من قبيل كتاب محمد حلمي زين الدين بعنوان «مضارُّ الزَّار»، المنشور عام ١٩٠٣، والذي انتقد تلك الممارسات خصوصًا بسبب السلطة الخطيرة التي تُمكِّن النساءَ من السيطرة على أزواجهن.

• العلم السياسي:

لم تكن محاولة إدخال مناهجَ جديدةٍ تعمل على الجسم سوى جانب واحد من التغييرات التي كانت تجري. فالسياسة -بمعاملتها الجسم على أنه آلة- تتطلب الإشرافَ والسيطرةَ الدائمَين، أسَّسَت الشخصَ باعتباره شيئًا مكونًا من جزءَين مثلما أسَّست العالم باعتباره شيئا مزدوجًا.

(*) صياغتنا لعدم عثورنا على كتاب طب الركة (المترجم).

(**) صياغتنا لعدم عثورنا على الكتاب الأصلي: طب الركة (المترجم).

(***) الناشر.

(1) Ibid. pp. 79, 112

كان على الجسم الآلي أن يتميَّز في الممارسة السياسية عن عقلِ الفرد أو ذهنه، مثلما كان على العالم الماديِّ أن يُعَد شيئًا متميزاً عن النظام المعنوي أو ما كان يُسمَّى عادةً في فرنسا القرن التاسعَ عشرَ باسم «النظام الأخلاقي». ونوبار باشا، عضو النخبة الجديدة لُملاك الأرض والذي شغل منصب رئيس وزراء مصر ثلاثَ مرات بعد الاحتلال البريطانى كان يفهم العملية السياسية على أساس هذا التمييز. فعند إشارته، في مذكرة إلى ما تم إنجازه «في الجيش» والسكك الحديدية .. والكبارى والطرق، والصحة وخدمات الصحة العامة»، جادل بأن «ما تمَّ عملُه في النظام الماديِّ *L'ordre mate riel* يجب عمله في النظام الأخلاقي *l'ordre moral* كانت مذكرة نوبار معنيَّة بإدخال نسق قانوني أوروبي، يمكنه أن يدعم سلطة الملكية الخاصة. ومن هنا فإن عبارة «النظام الأخلاقي» تشير إلى القانون بالمعنى الحديث، والذي يعني مجموعةَ القواعد التي يسير عليها مجتمع ما (وهو معنى شديد الاختلاف عن القانون الإسلامي القائم، الذي لم يُفهم أبدًا باعتباره قاعدةً مجردةً تحدِّد الحدودَ التي يجب ألا يتخطاها «السلوك»، بل بالأحرى باعتباره سلسلة من الشروح لممارسات معينة ولشروح على تلك الشروح). إلا أن العبارة كانت تشير، بصورة أوسع، إلى القاعدة الأخلاقية العامة لمجتمع ما وبهذا المعنى الأوسع، كان النظام الأخلاقي اصطلاحًا استخدمه القرن التاسعَ عشرَ للحديث عن مجال «المعنى». كما يمكننا القول اليوم. كان اسمًا أُطلق على القاعدة أو البنية المجردة التي يُعتقَد أنها موجودة، في العالم بوصفه مَعرضًا، كشيء منَفصل عن مادِّية العالم. وبحلول نهاية القرن التاسعَ عشرَ كان النظام الأخلاقي قد أفسح مكانَه لأسماء جديدة لهذا التجريد، من قبيل «المجتمع» أو «الثقافة».

ولبحث الطبيعة السياسية لهذه التجريدات، أودُّ أن أصل إليها عبر مناقشة أكثرَ إسهابًا للشخص، لأن مقولة الشخص الجديدة، باعتباره مكونًا من كيانَين منفصلين، جِسم وعقل، يمكن ربطها بالتجريدات من قبيل **«النظام الأخلاقي»**. فالأخلاق، في نفس الوقت الذي تدلُّ فيه على المجال الاجتماعي، كانت شيئًا على الأفراد امتلاكه. وكان الغرضُ من التنشئة والتعليم المدرسي ليس فقط فرضَ الانضباط على الجسم، بل تشكيل الأخلاق -أي العقل- لدى الطفل. وكان لمقولة الثقافة الجديدة نفس المعنى المزدوج. فقد كانت تشير إلى كلٍّ من النظام الأخلاقي للمجتمع ومجموعة القواعد أو القيم على الفرد اكتسابها، هكذا كان البُعد الأخلاقي أو الثقافي، في وقت واحد، بُعدًا للعالم (لنظامه الإدراكي، باعتباره متميزاً عن ماديِّته) وفضاء أو عملية داخل الشخص (عقل الفرد أو ذهنه باعتباره متميزاً عن جسمه).

كانت المناهج السياسية للعالم بوصفه مَعرِضًا تكمن في إنتاج هذا التطابق بين ثنائية ظاهرية للشخص وثنائية ظاهرية للعالم.

كان التعليمُ المدرسي عمليةً تتناول الشخص بهذه الطريقة المزدوجة. وقد صُمِّمَت سلطاتها في المراقبة وفي التعليم من أجل إبقاء ما هو عقلي وكذلك ماهو مادِّي تحت الملاحظة. وقد أصبحت الفقرة التي تناقش «طبيعة التفتيش» في تقرير حكومي عام ١٨٨٠، أوضحت أن مهمة مُفَتِّشي المدارس، بوصفهم «أعيُن ناظر المعارف»، هي فحص حالة كل مدرسة «مادَّةً ومعنًى»[(١)]. وبالتناظر، كان غرض التعليم المدرسي هو تشكيل كلٍّ من جسم وعقل الطفل. وقد جرى التمييز بوضوح بين الموضعَين في العمل المعتمد حول الممارسة التربوية المصرية، الذي كتبه لإدارة المدارس عام ١٩٠٢ عبد العزيز جاويش، الذي سيصبح مستقبلاً زعيمًا وطنيًا والذي كان قد تلقى تدريبه على منهج «لانكستر». كتب جاويش يقول إن غرض التربية هو تدريب الجسم الماديِّ للطفل، وكذلك تشكيل العقل والأخلاق. والعملية الأخيرة هي الأكثر حيوية، لأن الأخلاق وحدها تضمن وجود المجتمع وتحقق النظام في شئونه. فتشكيل عقل الشخص أو أخلاقه في المدرسة هو الوسيلة إلى بلوغ النظام الاجتماعي. كما يشرح جاويش، لأن الطلبة «يُعَلَّمون الطاعةَ والخضوعَ للنظم والقوانين المدرسية»، ومن ثم يصبحون معتادين على احترام «الدولة وأوامرها وقوانينها». ويختتم بالقول بأن المدرسة تقدم في هذا الصدد عونًا هائلاً للحكومة. والمدرسةُ -فضلاً عن ذلك- «محل تنافس في الأعمال وهذا يبعث في نفوس التلاميذ الغَيْرة وحبَّ النشاط والمثابرة على العمل»[(٢)].

إن السلطة التي تعمل على الفرد والتي قدَّمها التعليم المدرسي الحديث، كما عرضت في الفصل السابق، كانت ستصبح منهجَ السياسة نفسها وطابعَها المميزَ. فقد كانت السياسةُ عمليةً يجب إدراكها طبقًا لنفس عمليات التعليم المدرسي، وكان عليها أن تعمل بنفس الطريقة على كلٍّ من الجسم والعقل. فمفهوم «السياسة» الجديد هذا يظهر في الكتابات المصرية ابتداء من ستينيات القرن التاسعَ عشرَ باعتباره في المقام الأول، شيئًا يجب تعليمه وممارسته في المدارس الجديدة، حيث يتيح ما سمَّاه رفاعة رافع الطهطاوي «قوة حاكمة عمومية».

(١) أمين سامى، التعليم في مصر في سنتي ١٩١٤ - ١٩١٥. ص ٤٧ - ٤٨.

(٢) عبد العزيز جاويش، غُنية المؤدبين في الطرق الحديثة للتربية والتعليم. ص ص ١٧-١٩؛ أورده: أنور الجندى، عبد العزيز جاويش (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ١٩٦٥)

. . . فقد جرت العادة في البلاد المتمدنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية وكتب الأديان وغيرها قبل تعليم الصنائع، وهذا لا بأس به في حدّ ذاته، ومع ذلك فمبادىء علوم الملكية السياسية، التي هي قوة حاكمة عمومية، وفروعها، مهمَلة في الممالك والقرى بالنسبة لأبناء الأهالي. . . (1).

فالسياسة بهذا المعنى لم تكن، بالطبع، مجالاً للدراسة سبق إهماله أو تجاهله، بل كانت مفهومًا جديداً أتى به إلى الوجود إدخال التعليم المدرسي وغيره من الممارسات، بما في ذلك كتابات أولئك الذين نظموا وأداروا المدارس الجديدة. وقد شرح الطهطاوي:

« . . . أن الأصول والأحكام التي بها إدارة المملكة تسمى: فن السياسة الملكية، وتسمى: فن الإدارة، وتُسمَّى أيضًا: علمَ تدبير المملكة، ونحوَ ذلك. والبحثُ في هذا العلم، ودورانُ الألسُن فيه، والتحدثُ به، والمنادمةُ عليه في المجالس والمحافل، والخوضُ فيه الغازيتات، كل ذلك يُسمَّى «بُوليتيقَة» أي سياسة، ويُنسَب إليه، فيقال: بُوليتيقي، أي سياسي، فالبوليتيقة هي كل ما يتعلَق بالدولة وأحكامها وعلاقتها وروابطها»(2).

كان لمفهوم السياسة الجديد أن يُعرَّف بأخذ مصطلح عربي هو «سياسة»، والربط بينه وبين الكلمة الأوروبية "*politics*" كانت كلمة سياسية قبل ذلك تعني، بين أشياءَ أخرى، ممارسةَ السلطان أو السلطة، «الحكم» بمعنى نشاط الحكم وليس الجهاز الذي يحكم. وبإكساب الكلمة ارتباطًا مع المصطلح الأوروبي "*politics*" يتحول معناها من كونها واحدةً بين كلمات عديدة للتعبير عن الحكم، لتعني مجالاً محدداً للمعرفة، والنقاش، والممارسة، إلا أن ما حقق هذا التغيُّر لم يكن مجرد تأثير كلمة أوروبية بأية حال. فقد تطورت ممارسات معينة، كانت كلمة سياسة قد أصبحت تعبيراً عنها . كان المصطلح قد استخدم في عبارات القرن التاسعَ عشرَ من قبيل «سياسة صحة الأبدان» وهي عبارةٌ تُرجمَت إلى الفرنسية في حينه بكلمة واحدة هي *hygiene* و«عارفٌ بأمور السياسة». التي نقَلها دارسٌ عربي إلى الفرنسية عام ١٨٦٤ بكلمة *Crimina* كذلك كان يمكن ببساطة أن تكون سياسة بمعنى «يخفر»(3). وبالمثل، فإن كلمة تدبير، بمعنى ترتيب، أو تصريف، أو إدارية، والتي وردت مرتين في الفقرة السابقة التي تُعرِّف

(1) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ١ : ٣١٧

(2) Ibid

(3) Ellious bocthor. Dictionnaire Francaise- arabe, 3rd ed. (Paris, 1864).

معنى السياسة، كانت تُستَخدم لتعني «معالجة مرض»[1]. بعبارة أخرى، فإن ظهور مفهوم «البُوليتقَة» أو السياسة لم يكن مجرد تبني كلمة من أوروبا، ولا مفهومًا يَخلُق فضاءَه الخاصَّ من العدمَ. بل كانت السياسةُ مجالَ ممارسة، تَشكَّل من الإشراف على صحة الشعب، وخَفْر الأحياء الحَضَرية، وإعادة تنظيم الشوارع، وقبل كل شيء التعليم المدرسي للشعب، وكل هذه الأشياء اعتُبرت -بدءًا من ستينيات القرن التاسعَ عشرَ فصاعدًا على العموم- مسئوليةَ الحكم وطبيعتَه.

تطلَّبت هذه النشاطاتُ تطويرَ مفهوم جديد يشير إلى مجال كامل للممارسة، وللفكر. رغم أن استخدام كلمة سياسة الراسخة من زمن، قد خلق استمرارية ظاهرية مع الماضى، بحيث إن المعرفة والممارسات التي تشير إليها لم تَبدُ كإدخال لشيء لم يكن يجري التفكير فيه في السابق، بل مجرد إعادة إدخال شيء «مهمل». وكما أشرتَ في الفصل الثانى، كان حكم البلاد، خلال الفترات الأسبق يُمارَس باعتباره تجميعًا لمنافعَ معينة: أجسام، ومحاصيل، وأموال، تتطلَّبها الأسرةُ الحاكمةُ لخزانتها ولقواتها المسلحة. وكانت العمليةُ السياسيةُ متقطعةً، وغيرَ منتظمة، ومضطرةً على العموم إلى التوسع باعتباره الوسيلةَ الوحيدةَ لزيادة عائداتها، ومهتمةً على الدوام بالتجمعات. وكما يجادل فُوكُوه، فإن السياسة الحديثة قد وُلدَت مع الاهتمام لا بالمجموعات بل بالأفراد، الأفراد الذين يمكن رعايتُهم، وتعليمُهم مدرسيًا، وفرضُ انضباطهم، وإبقاؤهم نظيفين، كلٌّ على حدَة في إطار اقتصاد للنظام الفردي والرفاهية الفردية.

كتب الطهطاوي في تقديمه لمفهوم السياسة يقول: «فمدار انتظام العالم على السياسة»[2]. الآن أصبح البرنامجُ السياسي الذي يجب اتخاذه هو تنظيمَ العالم، ونظامَه ورفاهيتَه. وطبقًا لما يقوله الطهطاوي، تنقسم السياسة إلى خمسة أجزاء. الأوَّلان: السياسة النبوية والسياسة الملوكية. ينقلان المعنى الشائع والأقدم لكلمة سياسة بوصفها القيادة أو الحكم. أما في القسمين الثالث والرابع، السياسة العامة والسياسة الخاصة: فيظهر المعنى الجديد للممارسة السياسية. «فالسياسة العامة» تُعرَّف بأنها «هي الرياسة على الجماعات كرياسة الأمراء على البلدان أو على الجيوش وترتيب أحوالهم على ما يجب من إصلاح الأمور وإتقان التدبير والنظر في الضبط والربط والحسبة»[3]. هنا يجرى توسيع مفهوم القيادة الضيق ليشمل ترتيب، وإدارة، والإشراف على شئون الأمة.

---

(١) بطرس البستانى، محيط المحيط (بيروت ١٨٧٠)

(٢) الطهطاوي، الأعمال، ١ : ٥ .

(3) Ibid. 1:511

وتمَّ توسيع دلالة مصطلح «السياسة الخاصة» إلى مدىً أبعد وهي التي تُعرَّف أيضًا بأنها سياسة المنزل، وفي النوع الخامس، السياسة الذاتية، التي جرى فيها التعبير عن السياسة بعبارات الصحة، والتربية، والانضباط. «فالسياسة الذاتية» هي «تفقُّدُ الإنسان أفعالَه وأحوالَه وأقوالَه وأخلاقَه وشهوتَه وزمَّها بزمام عقله، فإن المرءَ حكيمُ نفسه، وبعضهم يسميها بالسياسة البدنية»[1]. هذه العبارات توسِّع معنى السياسة من القيادة أو الحكم ليضم ممارسات السياسة «السياسية» أي خفر وتفقُّد جسم، وعقل، وأخلاق الذات الفردية (والكلمة المستخدمة، تفقُّد، لها دلالات عسكرية).

- **الإثنوجرافيا والكسل** ***Ethnography & indolence:***

كان على السياسة الجديدة، المصوغة وفق نموذج عمليات التعليم المدرسي أن تكتسب السيطرة فرديًا على كلٍّ من الجسم والعقل. وقد شرح اللورد كرومر الحاجةَ إلى السيطرة على العقل بلغة نفس عملية تأسيس سلطة استعمارية. فقد أوضح أن المشكلة أمام النظام البريطاني الاستعماري في مصر هي أن الروابط الاجتماعية التقليدية بين الحاكم والمحكومين -أي «وحدة الجنس، والدين، واللغة وعادات التفكير»- لم تكن موجودة. ومن ثم كان من الضروري للحكومة أن تصوغ ما أسماه «الروابط الاصطناعية» بدلاً منها. وكان على هذه الروابط الاصطناعية أن تتكوَّن بالدرجة الأولى من معلومات الحكومة، وفهمهما لأولئك الذين تحكمهم، وهو نوع من الفهم أسماه كرومر «التعاطف العاقل والمنضبط». فقد أصرَّ على «إظهار التعاطف العاقل والمنضبط تجاه المصرين، ليس فقط من جانب الحكومة البريطانية، بل كذلك من جانب كل إنجليزي فرد مرتبط بالإدارة المصرية». وكيف كان يمكن صياغة هذه الرابطة الاصطناعية للفهم. بحيث تظل شيئًا «عاقلاً ومنضبطًا»؟ كان عليها أن «تقوم على أساس المعلومات الدقيقة وعلى أساس دراسة دقيقة للحقائق المصرية وللأخلاق المصرية»[2]. كان على الأخلاق المصرية -وهو مفهوم سيُستبدَل به فيما بعد مصطلحاتٌ من قبيل الثقافة- أن تُفحص بعناية، لأن السياسة الانضباطية محمولة على الموضوع. وهذا الفحص هو نفسه جزء من آلية انضباط السلطة، تلك الآلية التي تخضع للإشراف وتراقب باستمرار.

ومثلما في حالة تسجيل، وإحصاء، والتفتيش على الأجسام، فإن على سياسة العقل أن تبدأ بعملية الوصف، حتى تؤسِّس موضوعها كشيء منفصل. فالمهمة الأولى للحكومة هي، كما

---

(2)Ibid.1:512.

(2) Cromer. Modern Egypt, pp. 569-70

كتب أحد المُفَتِّشين العموميين للمدارس المصرية. «عمل تقرير عن كل عيوب الأخلاق الشعبية، والبحث عن مصدرها، وتحقيق شفائها بوسائل كتلك التي سببتها»[١]. ومن ثم، فقد وضع، عام ١٨٧٢، كتابًا عن التعليم المدرسي في مصر كُرِّسَت صفحاته الخمسون الأولى لموضوع «الأخلاق المصرية». أوضح في الصفحة الأولى أن «التعليم العام، هو في نفس الوقت رسم صورة لسلوك وأخلاق شعب ما». وفعَل ذلك في لغة سياسية واضحة، فالمصري خجول لكنه متوحِّد، وهو قابل للحماس لكنه يفتقر إلى أي مبادرة، وأخلاقه أخلاقُ لا مبالاة وسكون، ولّدها افتقادُ الأمان بالنسبة إلى المستقبل وعدمُ استقرار الملكية مما قتل روح الاجتهاد والحاجة إلى التملك[٢].

إن «العقل المصري» أو «الأخلاق المصرية» تتشكَّل في مثل هذا الوصف الإثنوجرافي كموضوع جامد، الموضوع الذي يمكن أن تعمل عليه الممارسات التربوية التي كان الكاتب منخرطًا فيها. «إن الإثنولوجيا تبيِّن لنا النتيجة، بينما يعطينا التاريخُ السببَ. لكنها أيضًا تحدِّد لأولئك الذين يمكنهم الاستفادة من دروسها، العلاجات لتلك الأمراض التي خلقها الإهمال أو التأثيرات الضارَّة للعصور السابقة». على هذا النحو عملت العملية الوصفية للـ «إثنولوجيا» والممارسة الانضباطية للمدرسة معًا لخلق الموضوع الجديد للسياسة الاستعمارية، أي الأخلاق أو العقلية الفردية ومثل المفاهيم الإثنوجرافية الأكثر تعقيدًا والتي ستحل محله ـــ «العرق» أولاً ثم «الثقافة» كان على مفهوم الأخلاق أن يكتسب قوة توضيحية عن طريق تصوير «الطبيعة» المصوغة تاريخيًا لكل من الأفراد والمجتمع موضع الدراسة. إن «الأخلاق القومية»، كما كتب المُفَتِّش العام، مستَمِدًا التماثلات من البيولوجيا والجيولوجيا، أهم علوم الساعة، «هي الناتج البطيء لكنه متصل للأحداث التاريخية التي كان على الأمة أن تمر بها. ومثل تلك السهول الرسوبية التي أضاف إليها كل فيضان طبقة أخرى، فإن هذه الأخلاق تتشكَّل وتتكثَّف شيئًا فشيئًا، وتمامًا مثلما تُبَيِّن لنا كلُّ طبقة جيولوجية مختلفة طبيعيةً جديدة

(1) V.Edouard Dor. L'Unstruction publique en Egypte, p. 36

(٢) المرجع السابق. ص ص ٥، ١٠ - ١١، ١٦، ٢٢. ونجد نفس الانشغال بـ «الأخلاق الشرقية» في تقرير عن التعليم المصري مقدم إلى وزير التعليم العام الفرنسى عام ١٨٦٨: addresse a Viction Duruy, minister deortOctave Sachor, "Mission en Egypte: Rapp 1'Instruction Publique, sur L'e'tat des p sciences en Egypte dans la population indige'ne et dans la population europeenne" (paris, June 1868) cited in Gilbert Delanoue, "Re flexions et question sur la politique scolaire des vice- rois re formeteurs", in L "Egypte au XIXw sie cle (Paris: CNRS, 1982),

فإن كل خَصيصة فسيولوجية تقودنا إلى مرحلة تشكُّل جديدة»[١]. والسياسات التربوية الحديثة هي عَملية إثنولوجية، تقوم على أساس تشكيل والحفاظ على هذا العقل أو الأخلاق.

كان على السياسة أن تُنتج وتَشفيَ الأخلاق الفردية. وعلاوة على ذلك، كان على الطبيعة الحقيقية لهذه الأخلاق أن تكون منتَجَة. فقد ظهرت الإثنوجرافيا أوائل القرن التاسعَ عشرَ، ليس لمجرد وصف طبيعة الإنسان، بَل بوصفها جزءًا من عملية أشملَ لوصف الإنسان على أنه مُنتَج بطبيعته، وأول إثنوجرافيا جادة للشرق الأوسط، هي كتَاب إدوارد لين *Edward* Lane «*Manners and Customs of the Modern Egyptians* سلوك وعادات المصريين المحدثين" والذي ناقشته في الفصل الأول، دَعَمته ونَشرَته في إنجلترا جمعيةُ نشر المعرفة النافعة، وهي المنظمة التي أنشأها اللورد بروجام Lord Brougham كما ذكرت آنفًا، لتقدِّم الكتب والتعليم المدرسي للطبقة العاملة الصناعية الجديدة حتى تعلمهم فضائل الاجتهاد والانضباط الذاتي وتضمن كتاب لين فصولاً متتالية في«الأخلاق» و«الصناعة» و«استخدام التبغ، والقهوة، والقنّب الهندي(*) والأفيون، إلخ»، وقد وصفت هذه الصفحات كيف «يعم الكسل كل طبقات المصريين، باستثناء من يُضطرُّون إلى كسب قوتهم بالعمل اليدوي الشاق وكيف أنه «حتى الميكانيكيون (العمال اليدويون)، الشَّديدُو النَّهَم للكسب، يقضون عادة يومين في عمل يمكنهم إنهاؤه بسهولة في يوم واحد»، وكيف أن المصريين «بالغُو العناد ويصعب حكمهم» و«اشتُهروا منذ العصور القديمة. . . برفض دفع ضرائبهم حتى ينالوا الضربَ المبرِّحَ»، وكيف أنَه «يَندُر أن يكون بالإمكان حثُّ عاملٍ مصري على عمل شيء كما هو مطلوب تمامًا، فسوف يتّبِع رأيه عمومًا ويُفَضِّله على رأيِ مستخدمه ويَندُر أن ينهي عمله في الوقت الذي وَعَد به»، وكيف أنه في «الحسِّيَّة» -بقدر ما تتعلق بالانغماس في المشاعر الشهوانية، فإن المصريين مثلهم مثل غيرهم من سكان المناخ الحار- يفوقون بالتأكيد أغلبَ الأمم الشمالية»، وأخيرًا، كيف أن إدمان المصريين المفرط للتبغ، والقهوة، والحشيش، والأفيون قد جعلهم «أكثر خمولاً مما كانوا في العصور السابقة، مما يجعلهم يضيِّعون . . . ساعاتٍ طويلةً يمكن استخدامها في شيء مربح»[٢].

(1) Dor. Instruction publique, p. 36.

(*) يعرف القّنب الهندي في مصر باسم «الحشيش» (المترجم).

(2) Edward Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, pp. 302-3,338-9

لم يكن ثمة شيء غير عادي في موضوع الكسل باعتباره السِّمة الأساسية للعقلية غير الأوروبية . ففي وقت سابق من القرن التاسعَ عشرَ، دافع الباحث الفرنسي جورج برنهاد ديبينج *Georg Bernhard Debbing* عن جدِّية الدراسة التجريبية لسلوك وعادات الشعوب الأخرى وذلك بالتشديد على ما يمكن أن تكشفه بصدد تأثيرات الكسل ضد الاجتهاد، وأشار إلى هذه الدراسة على أنها «الجزء الأخلاقي» من الجغرافيا والتاريخ ، واقترح لها اسمًا جديدًا هو «الإثنوجرافيا» وقد كتب يقول: «حين تُقارن أمم آسيا وأفريقيا بأمم أوروبا ، لا يمكن أن تخفق في اكتشاف فرق مدهش بين الاثنتين . فالأولى غارقة تقريبًا في حالة من الكسل تمنعها من أداء أي شيء عظيم» الكسل، في الحقيقة، كان هو الموضوع الرئيسي لكتاب ديبينج . كان هو طابعَ الشعوب الأقل تَحَضُّرًا وسببَ وضعها . كانت مثل تلك الحجج تجريبية بصورة متشددة فبدائيو أمريكا كما لاحظ «يبلغ من كسلهم أنهم يفضلون تحمل الجوع عن أن يزرعوا الأرض» بينما وصل الكسل بغيرهم حدَّ أن يأكلوا لحم زملائهم مشويًا أو حتى حدَّ أن يقتصر غذاؤهم -في حالة إحدى قبائل أمريكا الجنوبية- على الطين والصلصال (الذين يعجن، ويخبز على نار، ويلطف أحيانًا بسمكة صغيرة أو سحلية) واستخلص ديبينج درسًا واضحًا من دراسة سلوك وأخلاقيات الناس الأقل تمدنًا . «تجنَّبوا الكسل . . يجب أن لا تتخيَّلوا أن الناس -في البلاد التي يصبح فيها الكسل واللامبالاة أمورًا عادية- يمكن أن يكونوا سعداء مثل البلاد الأخرى» . وتدهورُ شعب ما راجع إلى كسل مَن يعملون في الحقول، «لينتجوا ما هو ضروري لكفاف السكان» . فلابد أن يُعلَّموا منذ صباهم «ألا يضيِّعوا وهم لا يعملون شيئًا لحظةً واحدةً يمكن استخدامها بصورة مفيدة»(١) .

كان الطلبة المصريون الذين أحضرهم الفرنسيون للدراسة في باريس في عشرينيات القرن التاسعَ عشرَ قد أُعطوا كتاب ديبينج ليقرأوه . فموضوعه -الذي هو أن العمل المنتج يشكل الطبيعة الحقيقية للإنسان- في قلب الخطط الفرنسية للتحويل السياسي والاقتصادي لمصر . وقد طلب المدير الفرنسي للبعثة من رفاعة الطهطاوي -أبرز الدارسين المصريين- أن يضع ترجمة عربية لأحدث كتب ديبينج وعنوانه *(Abercu Historique sur les moeurs et coutmes des nations)*(٢)

---

(1) Georg Bernhard Depping, Evening Enteratainments (London, 1812; philadeipia; David Hogan, 1817), pp. vi, 303, 331-5

2) Georg Bernhard Depping, Apercu historique sur les moeurs et coutumes, des nations: contenant le tabeau compare chez les divers peoples anciens et moderns, des usages et des cere monies concernant 1'habitation, la nourriture, I'habille =

وحين عاد الطهطاوي إلى مصر عام ١٨٣١ حاملاً مخطوطات الترجمات العديدة التي قام بها لأعمال فرنسية، كان كتاب ديبينج هو أول ما راجعه وطبعه(١). وفي نفس الوقت حاول الحصول على ترخيص بإقامة مدرسة في القاهرة لتدريس «الجزء الأخلاقي» للجغرافيا والتاريخ. ورغم أن محاولته فَشلت فقد سُمح للطهطاوي فيما بعد بإقامة مدرسة للترجمة (مدرسة الألسُن)، حيث استطاع تدريس هذه الموضوعات بينما تحاصره الطلبات لترجمة كتب التدريب العسكري(٢).

كتب الطهطاوي يقول بأنه يودُّ أن يقضي بقية حياته في ترجمة كل الأعمال الفرنسية في الجغرافيا والتاريخ إلى العربية. إلا أن واجباته الحكومية منعت ذلك حتى ما بعد تغيير النظام عام ١٨٥٠، حين أُرسل ليفتح مدرسة في السودان، الأمر الذي اعتبره نوعًا من المنفى. وفي الخرطوم أنتج ترجمته لكتاب فينلون *Fenelon* مغامرات تليماك *AVENTURE DE TELEMA*، الذي يعبِّر عن نفس موضوعات الحاجة إلى الكدِّ والاجتهاد بين السكان، في شكل مبكِّر من الحكاية الأخلاقية. فحيثما ذهب تليماك في رحلاته خارج اليونان إلى طيبة وصُور وكريت، كان يجد الناس «مجتهدين وصبورين ومجدِّين في عملهم ومهندمين وعاقلين ومقتصدين». ويتمتعون «بشرطة دقيقة» *une exacte police* ولم يجد «حقلاً واحداً لم تَترك فيه يدُ العاملِ المُجدِّ

= ment, les marriages, les fune railles les jeux, les fetes les guerres, les superstitions, les castes, etc. (Paris: L'Encyc;opedie Portative. 1826)

(١) رفاعة الطهطاوي، قلائد المفاخر في غريب عوائد الأوائل والأواخر (بولاق: دار الطباعة، ١٨٣٣). وبين ترجمات الطهطاوي الأخرى من باريس أجزاء من كتاب مشابه بقلم كونراد مالت برون Conrad Malte-Brun (1775-1826), Pre cis de la ge ographie Universelle, 8 vols. (paris; F. Buisson, 1810-29) نُشِرَت فيما بعد في القاهرة. وبالمقابل لم تنشر على الإطلاق مخطوطتان من الترجمة لأعمال عن القانون الطبيعي بقلم جان جاك بورلا ماكى (١٦٩٤ - ١٧٤٨) Jean Jacques Burlamqul: Principes du droit naturel et politique (Genva, 1747), and Prinvipes ou e le ments du droit politique (Lausanne, 1784) : الطهطاوي الأعمال الكاملة ١ ٧٢ - ٧٤، أنظر كذلك Alain Silvera, " The first Egyptiann student mission to France under Muhammad Ali", in Modern Egypt. Studies in Politics and Society, ed. Elie kedourie and Sylvia Haim (London: Frank Cass, 1980),

(2) Israel Altman, "The political though of rifi" al- tahtawi" (Ph.D. dis- sertation. University of California. Los Angeles, 1976), p.24

علامتَها، في كل مكان ترك المحراثُ تجاعيدَه العميقةَ: والعلّيق، والأشواك، وكل النباتات التي تحتل التربة دون نفع لم تكن معروفة»[1] (*).

وعلى أساس مشكلة «الاجتهاد» يمكن للمرء تفسير كتاب الطهطاوي مناهج الألباب المصرية، الذي هو واحد من أوائل الأعمال الأساسية في الكتابات السياسية العربية الحديثة. وأهمية الكتاب تكمن في تقديم مفهوم الاجتهاد، في شكل تفسير مسهب لعبارة «المنافع العمومية» فبعد توضيح معنى العبارة، يدرس الكتاب أجزاءها الثلاثة، الزراعة، والصناعة، والتجارة، ثم يفحص تطورها في مصر من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر. تشير عبارة «المنافع العمومية» إلى الثروة المشتركة المنتجة في الإنتاج المادي للزراعة، والصناعة، والتجارة، لكنها تشير أيضًا إلى الإنتاج بوصفه العملية الاعتيادية التي تخلق المجتمع. وعند نقطة معينة في عمله، يقرر أن عبارة «المنافع العمومية» تقابل الاصطلاح الفرنسي» "*industrie*" وسبب حالة مصر يُشَخَّص على أنه غياب عادة الاجتهاد هذه، التي هي السمة المميزة للفرد المنتج وللمجتمع المتمدين. وغيابها يجعل المصريين كسالى، والكسل أساسي في «أخلاقهم» وباستخدام مصادرَ أوروبية، يتتبع الطهطاوي سمة الكسل على طول التاريخ حتى قدماء المصريين[2]. ويعاود موضوعُ الكسل الظهورَ في آخر الكتاب، حيث يجادل الطهطاوي في ضرورة أن يكون هناك مدرس حكومي في كل قرية، ليعلم «مبادىء الأمور السياسية والإدارية.. وفهم أسرار المنافع العمومية»[3]. فالمدارس الحكومية مطلوبة لتشكل العقلية المناسبة في الفرد، ولتجعل كل مواطن مجتهدًا.

• المساعدة الذاتية:

طور كل أولئك الكُتّاب المنخرطين في تنظيم التعليم المدرسي موضوع الكسل والاجتهاد عند مناقشتهم لعقلية المصريين بما في ذلك المُفَتِّش العام الذي أوردنا قوله آنفًا، وعلي مبارك، وعاونتهم الترجمة المستمرة لكتب من أوروبا حول نفس الموضوع. وربما كان أكثر هذه الترجمات أثرًا تلك التي قام بها يعقوب صرُّوف، محرر صحيفة المقتطف القاهرية، ففي عام ١٨٨٠، حين

(1) Francois de Salignac de la Mothe-Fe nelon, Les Aventures de Te le maque, pp. 45, 69; Arabic translation pp. 26, 63

(*) صياغتنا عن الإنجليزية، فلم نعثر في أي مكان على ترجمة الطهطاوي (المترجم).

(٢) الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، في مباهج الآداب العصرية. ص ١٢٠.

(٣) الطهطاوي (الأعمال الكاملة)، ١ : ٥١٨

كان معلمًا في بيروت، ترجم صَرُّوف إلى العربية كتاب صامويل سمايلز *Samuel Smiles* الشهير *Selef- help, with ilb-us tractions of conduct & Perseverence*[1] المساعدة الذاتية، مع نماذج للسلوك والمثابر[*].

وتَوَافَق موضوع المساعدة الذاتية[*] تمامًا مع الممارسات الجارية في مصر. كتب سمايلز، «إن قوة الشعوب ودرجتها لا تتوقَّفان على حكوماتها كتوقُّفهما على أخلاق أفرادها إذ ليس الشعب سوى مجموع أفراده وليس ثمة سوى تمدُّن أفراده كباراً وصغاراً ذكوراً وإناثًا»[2]. كان الكتاب عن الأخلاق "*character* وعن التربية *moral discipline* فعادة الاجتهاد هي الصفة الأخلاقية التي تعتمد عليها الدولة وتقدُّمها. «فتقدُّم الشعب هو مجموع علم أفراده واجتهادهم واستقامتهم وتأخُّره هو جهل أفراده وكسلهم والتواؤهم»[3].

وقد جعل الكتاب «الأخلاق» موضوع دراسته ليطرح ثلاث قضايا، كانت كل واحدة منها ستسهم في نفعها العميم في مصر، أولها: أن المهمة السياسية لمن يحكمون هي صياغة العادات والأخلاق الفردية، ثانيها: أن الحكومة لا يجب أن تشغل من ثم، بالمزيد من التشريع أو المزيد من الحقوق، وكلها تؤدي إلى «الإفراط في الحكم» بينما تخفق في جعل الكسالى مجتهدين، ثالثها: أن جعلَ الكسالى مجتهدين يتطلب انضباط وتدريب التربية التي ليس هدفها هو تقديم المعرفة بوصفها «سلعة للبيع» يجعل اكتسابها الناس «أغنى»، بل تدريب أولئك الذين لابد أن يقوموا بعمل المجتمع اليومي على عقلية المثابرة والاجتهاد[4][*] استُخدمت الترجمة ككتاب مطالعة في الكلية السورية البروتستانتية (الجامعة الأمريكية فيما بعد) في بيروت، حيث كان صرُّوف يعلِّم، وأثَّر قاموسُها وأفكارُها في جيل من الطلاب

(*) ترجمة صَرُّوف بعبارة الاعتماد على النفس (المترجم).

(1) Self-Help, with Illustrations of Conduct and Perseverene. Introduction by Asa Briggs. 72nd impression (London: John Murray, 1958), translated into Arabic by Ya qub Sarruf as Sirr al-najah (Beirut, 1880).

(*) الاجتهاد والثبات، بتعبير صرُّوف (المترجم).

(2)Smiles, Self-Help, p. 36, Arabic translation p. 4

(3)Ibid. p. 36. Arabic translation p. 5

(*) في الأصل أن الرجال سوف يجدون أن النساء هن منشأ انحطاطهم وسبب فسادهم، مما يخالف نص قاسم أمين ونظنه سهواً من المؤلف صححناه على نص قاسم أمين «المترجم».

(4) Ibid.pp. 35, 315,- 16

هناك[1]. وقد طُردَ العديدُ من هؤلاء الطلبة من بيروت، مع صروف، في ثمانينات القرن التاسعَ عشرَ من قبَل مستخدميهم الأمريكيين، لتبنيهم نظريات داروين. فانتقلوا إلى مصر ليكتبوا ويعملوا تحت رعاية البريطانيين. وفي تلك الفترة لم يكن بالإمكان العثور على مؤمنين بأفكار المساعدة الذاتية أشد إخلاصًا من رجال الإدارة البريطانية في مصر. فقد اعتبر البريطانيون أن مهمتهم هي تخليص مصر من شرِّ الإفراط في الحكم، حتى يمكن إطلاق الطاقة الإنتاجية للفلاح المصري إلى آخر مداها[2](*).

وتؤكد عدة أحداث تأثير كتاب سمايلز في مصر. ففي عام ١٨٨٦، تأسست مدرسة للمساعدة الذاتية في الإسكندرية[3]. وفي عام ١٨٩٨ قام مصطفى كامل، الزعيم الشاب للمعارضة الوطنية للاحتلال البريطاني، بإنشاء مدرسة خاصة، وهو عمل أعلن هو أنه تطبيقه العملي لمذهب المساعدة الذاتية[4]. ونُقشَت عبارة «المساعدة الذاتية» على جدار المدرسة، مع عدة شعارات أخرى من كتاب سمايلز[5]. أما راعي مصطفى كامل، وهو الخديوى، فيقال إنه ذهب إلى مدًى أبعدَ فأمر بكتابة كلمات صامويل سمايلز على جدران قصره ذاته[6]. وبعد عامين من إنشاء مصطفى كامل لمدرسته كعمل من أعمال المساعدة الذاتية، أصبح مصطفى كامل أول شخص يدعو علنًا لإنشاء جامعة في مصر، منتقدًا، وهو يفعل ذلك، عادة

(1)Nadia Farag. "al-Muqtataf 1876- 1900: a study of the influence of Victorian thought on modern Arabic thought", p. 169

(2) Cromer, Modern Egypt, 1:4-8:cf. Ronald Robinson and John Gallegher. Africa and the Victorians; The official Mind of Imperialism (London; Macmillan. 1961), 274-5; Roger Owen. The influence of Lord Cromer" s Indian experience on British policy in Wgypt. 1883-1907" in Albert Hourani, ed., Middle Eastern Affairs No. 4 (London: Oxford University Press. 1965, pp. 109- 139; Tignor, Modernzation and British Coloniai Rule, pp. 84-93. A century later, in 1986. A new edition of self Help was published in Britain, with an introduction by the government"s Minister of Education

(*) تأتي هذه العبارة من الحقيقة على لسان عيسى بن هشام ليلفت نظرة الباشا فيسأل الأخير ما هذه الضوضاء العظيمة (المترجم).

(3)Farag. "al-Muqtataf", p. 169

(٤)خطبة في حفل توزيع الجوائز بالمدرسة، ورد في مجلة اللواء، ١٥ نوفمبر ١٩٠٠

(٥) علي فهمى كامل، مصطفى كامل في أربعة وثلاثين ربيعًا: سيرته وأعماله من خطب وأحاديث ورسائل، ١١ جزءًا (القاهرة: مطبعة اللواء، ١٩٠٨)، ص ص ١٠٨ - ١٠٩

(6) Asa Brigss, "Introduction" to Smiles, Self- Help, p. 7

المصريين في الاعتماد على الحكومة وليس على أنفسهم في شئونهم[1]. وفي نفس الوقت أسس صحيفة اللواء، التي أصبحت المنبر السياسي للحزب الوطني. وكانت أعدادها الأولى تشير باستمرار إلى موضوع التربية، وتجادل بأن المدارس لا يجب أن تنشأ أساسًا من أجل تعليم الأطفال، بل من أجل تشكيل أخلاقهم[2]. ونظرت الصحيفة إلى دورها بنفس الطريقة. فكرست عمودًا كاملاً كل يوم لموضوع «أخلاق وعادات المصريين».

بترجمة أعمال من قبيل المساعدة الذاتية، إذن، أمكن للأخلاق أو العقلية المصرية أن تُعالَج كموضوع منفصل الموضوع الذي قيل إن المجتمع وقوته يعتمدان عليه. والاحتلال البريطاني للبلاد، نفسه، أمكن إلقاء تبعته على عيوب في الأخلاق المصرية، وهي عيوب كانت مهمة مصر السياسية هي علاجها[3]. وكثيرًا ما قارن الكُتَّاب الوطنيون في السنوات الأولى للقرن العشرين الاحتلالَ الاستعماري لبلدهم بوضع اليابان، حيث هَزَمَ اليابانيون في الحرب الصينيين أولاً ثم الروس. والاختلاف الرئيسي الذي يرجع إليه نجاح اليابانيين في هزيمة أكبر بلاد آسيا ثم أكبر بلاد أوروبا هو الاختلاف بين العقلية اليابانية والعقلية المصرية. فاليابانيون، كما جرى الشرح باستفاضة، كانوا قد نظموا التربية والتعليم، وركزوا على «تشكيل الأخلاق»[4]. بينما كان المصريون غيرَ مبالين، وكسالى ومغرمين بإضاعة وقتهم، واليابانيون «جادُّون ومجتهدون»[5]. وقبلها، عام ١٨٨١، بينما كانت صحيفة المقتطف قد قارنت جدية واجتهاد اليابانيين بلا مبالاة المصريين، وذكرت بين أشياء أخرى، اجتهاد اليابانيين في ترجمة الكتب الأوروبية وأوردت قائمة للأعمال التي ترجموها، وكان على

(١) اللواء، ٢٥ يناير ١٩٠٠

(٢) المرجع السابق، ٤ يناير ١٩٠٠

(٣) محمود سلامة، اللواء، ١١ فبراير ١٩٠٠، بالإضافة إلى الكتب التي سوف أناقشها فيما بعد، تضمنت الكتب الأخرى التي تناقش مشكلة العقلية: الكتاب الواسع التأثير بقلم أحمد حافظ عوض، من والد إلى والده (القاهرة، مطبعة البشلاوى، ١٩٢٣)، ويتكون من رسائل كتبت قبل الحرب العالمية الأولى، وعلي أفندى فكري، أدب الفتح (القاهرة، ١٨٩٨) «عبد الرحمن إسماعيل التربية والآداب الشرعية (القاهرية ١٨٩٦)»د. صالح حمدي حماد، تربية البنات، ترجمة لكتاب فنيلون) Fenelon's L'Education des filles القاهرة، مطبعة مدرسة والدة عباس الأول، ١٩٠٩)، ورفيق العظم، تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الجديدة والإسلام (القاهرة: مطبعة الموسعات، ١٩٠٠)، ومحمد السباعى، التربية، ترجمة لمقال هربرت سبنسر في التربية (القاهرية: مطبعة الجريدة، ١٩٠٨)

(٤) مصطفى كامل، الشمس المشرقة (القاهرة، مطبعة اللواء، ١٩٠٤). ص ص ١١، ١٧٦ - ١٧٨

(٥) محمود سلامة، اللواء، ١١ فبراير ١٩٠٠

رأسها كتاب الأخلاق *CHARACTER* تأليف صامويل سمايلز. وأجرت الصحيفة، عام ١٨٨٩، مقارنة مماثلة بين عقلية اليابانيين وعقلية المصريين وذلك بمقارنة المَعرِضين: اليابانى والمصري المعروضَين في باريس في تلك السنة في المَعرِض الدولى[(١)].

وبعد ترجمة المساعدة الذاتية إلى العربية، ربما كان الكتاب التالى الذي أحدث أثرًا مماثلاً في مصر والعالم العربى هو ترجمة لكتاب إدمون ديمولان *Edimond Demolins* الذي عنوانه: *A quoi tient a supe riorite des Anglo- Saxons* وهو كتاب فهم العملية السياسية مرة أخرى على أنها مشكلة الأخلاق الفردية[(٢)]. وقد حاول الكتاب شرح كيف أصبحت بريطانيا أعظم وأنجح قوة استعمارية، حلّت محلّ الفرنسيين في أمريكا الشمالية، والهند، ومصر وسيطرت على بقية العالم في التجارة، والصناعة، والسياسة[(٣)]. وأرجع الكتاب نجاح الأنجلو-سكسونى إلى طبعه الأخلاقي الغريزي، الذي خلقه وورثه الطراز الفريد للتربية الإنجليزية. أما فرنسا والأمم الأخرى، فقد أخفقت، بالمقابل، في العثور على وسيلة لنقل أخلاق وأسلوب حياة حديثين من جيل إلى الذي يليه، والنتيجة التي يراها المرء في هذه البلاد هي حالة من «الأزمة الاجتماعية الشاملة»[(٤)].

وكوسيلة لتشكيل أخلاق حديثة وبالتالي تحقيق النظام في عالم كان فيه كل شيء «في حالة فوضى» كُتِبَ الكتاب ليدافع ليس فقط عن المناهج الإنجليزية للتعليم المدرسي بل كذلك عن تدريس نوع جديد وخاص من المعرفة: العلم الاجتماعي. وقد وصف ديمولان، الذي كان محررًا في باريس لصحيفة: (La *Science Sociale* العلم الاجتماعي)، وصف العلم الاجتماعي على أنه «في هذه اللحظة»، الشيء الوحيد الذي لم تشوّه سمعتَه فوضى مماثلة. وقد شرح أن المعرفة العلمية الاجتماعية، هي شيء صحيح وذو نتائج، ونفس منهجها في التصنيف والمقارنة يمنح العالم نظامًا. والشكل الخاص الذي أخذه هذا النظام هو تقسيم العالم إلى جزءين. وأردف قائلاً إن العلم الاجتماعي «أكبر اعتدالاً وأصدق مقالاً»،

---

(١) فرج «المقتطف»، ص ٣٠٩.

(٢) أحمد فتحي زغلول، سر تقدم الإنكليز السكسونيين (القاهرة، مطبعة المعارف، ١٨٩٩)، وهو ترجمة لكتاب إدمون ديمولان Edmond Demolins, A Quoi tient la supe riste des Anglo Saxons (Paris, Libraire de Paris, 1897)

(3) Demolins. Anglo- Saxons, p. iv.

(4) Ibid. p. 92. Arabic translation. P. 75

يختبر الحوادث ويقارنها بضعها ببعض ويميز أشكالها ويعلم الناس أن العالم منتقل من حال إلى حال أحسنَ منه غيرِ موقوف بل دائم ، وهذا الانتقال يفصل الدهر إلى قسمين : ماضٍ ومستقبلٍ ، وهو الذي يريهم أسباب الحرج الحاضر ووجهته وغايته وأنه حرج لا يشابه غيره من بعض الوجوه!»[1].

وعلاوة على ذلك ، فإن هذا التقسيم للعالم «إلى قسمين» ، لم يكن انقساماً بين الحقَب التاريخية فقط ، بل بين العقليات كذلك . وبقدر الاختلاف بين الهمج وبيننا كما كَتب ديمولان ، انفتحت هوةٌ عقليةٌ أو أخلاقيةٌ بين من تشكلت عقولهم بالعلوم الاجتماعية وبين من عداهم[2] والوضع الناتج ، كما استنتج في آخر الكتاب ، هو أنه « . . . ما من أمة هربت من حكم تلك الحكمة التي تقضي على المرء بالكدِّ والعمل بما تلتمس من الحيَل إلا انحطَّت أخلاقها وتأخَّرت الآداب بين قومها ، كذا أهل الجلود الحمر أمام الشرقيين ، كذا الشرقيون أمام الغربيين ، كذا أمم الغرب اللاتينيون والجرمانيون أمام الإنكليز السكسونيين» .

وإلى هذه المستويات للدونية العقلية ، لفت أحمد فتحي زغلول ، واضع الترجمة العربية الانتباه في المقدمة التي كتبها للطبعة العربية . وقال إن هدفه من ترجمة الكتاب هو جعل الناس يتفكرون في أسباب هذه الدونية ، بمقارنة «الأخلاق» المصرية بأخلاق الإنجليز الذين احتلُّوا بلدهم[3] وعدَّدَ ما اعتبره مساحات ضعف في الأخلاق المصرية . تضمَّنت ضعفَ الإعزاز والصداقة ، وضعفَ العزيمة ، والاعتزاز ، والضعفَ في الاستعداد للقيام بالأعمال الخيرية . وكانت في المقام الأول عادةَ الاعتماد في كل شيء على الحكومة ، التي وظيفتها الحقيقة هي مجرد توفير النظام والأمن ، وتنفيذ العدالة . وأُضيفَ الضعف إلى الضعف ، كما قال ، والآن فإن ثروة البلاد وشئونها أصبحت في أيدي الأجانب ، ولا يمكن لومُ الأجانب على ذلك ، لأنهم استفادوا من جهودهم الخاصة ، ومدى معرفتهم العلمية الاجتماعية[4] .

(1) Ibid, p. 93. Arabic trans. P. 148-9

(2) Ibid. p. 98

(3) Ibid. p. 410: Arabic trans. P. 489

(4) Ahmad Fathi Zaghlul, Sirr taqaddum, p. 20.

وكان لترجمة كتاب ديمولان أثر واسع في مصر، بين اجتماعية معينة. وأثارت على الفور قدراً كبيراً من النقاش في الصحف[١]. وبعدها بسنوات عديدة استرجعها مثقَّف مصري بارز باعتبارها أحدَ الكتب القليلة التي وضعها المترجم «. . . لينشر في الجمهور الأسس العلمية للرُّقي حتى يُطبِّق الناسُ حالَهم على هذه الأصول فينتفعوا بتجارب الأمم»[٢]. وأصبح الكتابُ واسعَ الانتشار بين المتعلمين، حتى في ريف مصر. فقد أخبر مدير إحدى مديريات الصعيد رحالةً فرنسيًا أنه قرأ كتاب ديمولان فور صدوره. وقرر أن يرسل ابنه، الذي كان تلميذًا في المدرسة الابتدائية الحكومية في القاهرة، ليكمل دراسته في المدرسة الجديدة التي أنشأها ديمولان بالقرب من باريس[٣]. وكان ديمولان قد أقام مدرسة «رُوش» *Ecole des Roches* الشهيرة في أعقاب نجاح كتابه عن التفوق الأنجلو- سكسوني. ووصف أسس تنظيمها في كتاب آخر، هو *(L'education nouvelle* التربية الجديدة) (١٨٩٨) وعلى الفور تقريبًا، ترجَمَه إلى العربية حسن توفيق الدجوى، وهو محامٍ من مرؤوسى فتحي زغلول يعمل موظفًا في المحاكم الأهلية[٤].

● جيلٌ من الأمهات:

هناك موضوع هام يمكن استخلاصه من هذه المناقشات السياسية حول العقلية المصرية ألا وهو الارتباط بين «الدونية الأخلاقية» للبلاد وبين وضع نسائها. الآن أصبح من الممكن الجدال بأن النموَّ المتخلفَ للأمة يناظر النموَّ المتخلفَ للمرأة المصرية. وكان هذا موضوعًا أثيرًا لرجال الإدارة الاستعمارية البريطانَية. كتب كرومر: «إن وضع النساء في مصر هو عقبة قاتلة أمام بلوغ ذلك السموِّ في الفكر والأخلاق الذي لابد أن يصاحب إدخال الحضارة الأوروبية». وجادل بأن هذه الحضارة لن تنجح إذا «فُصل الوضع الذي تحتله النساء في أوروبا عن الخطة العامة»[٥]. وكان الوضع الذي يدور في أذهانَ البريطانيين هو وضع الأمومة الحديثة

(١) انظر مقدمة حسن توفيق الدجوى لكتاب، التربية الحديثة مطبعة الترقي، ١٩٠١) ص ٧٠.

(٢) أحمد لطفي السيد، أورده حسين فوزى النجار، أحمد لطفي السيد: أستاذ الجيل (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٥) ص٨٦

(3) Pe re s. "les ori- Albert Metin, La transformation de I"Egypt, cited in Henri gines d'un roman ce le bre de la litt erature arabe modern: "Hadith Isa ibn Hisham" de Muhammed al- Mowailihi". Bulletin des e'tudes orientales 10 (1944): 101- 118

(٤) حسن توفيق الدجوى، التربية الحديثة.

(5) Cromer> Modern Egypt, 2: 538-9

لأن التحول السياسي والاقتصادي لمصر يتطلب تحولاً في المنزل[1]. إذا كان للسلطة السياسية الحديثة أن تعمل من خلال تشكيل وفرض انضباط «الأخلاق»، ينتُج من ذلك أن على المنزل الفردي أن يتحوَّل إلى موقع لهذا الانضباط. ولهذا الغرض كان من الضروري كسر المنظومات القائمة للارتباط والفصل، والتي تم صبغها بالأسطورية والرومانسية تحت تصنيفات من قبيل «الحريم». وقد كتب هارى بويل *Harry Boyle*، السكرتير الشرقي لكرومر: «إن التداعيات الكريهة والمهينة باستمرار لحياة الحريم القديمة، يجب أن تفسح مكانها للتأثير الصحي والمهذبّ لجيل من الأمهات، متوقدات بحماس لمسئولياتهن بشأن التدريب الأخلاقي لأطفالهن ورفاهيتهم»[2]. بمثل هذه الطرق، يمكن للسلطة السياسية أن تأمل في النفاذ إلى هذا المجال «الذي لا يمكن بلوغه» وغير المنظور «المراقبة البوليس» ومن ثم تبدأ -مستعيدين عبارة من الفصل السابق- في «العمل من الداخل إلى الخارج».

كانت الحاجة إلى فتح عالم النساء الذي لا يمكن بلوغه ومن ثم إنتاج «جيل من الأمهات» موضوعًا شائعًا بين الكتَّاب المصريين، وخصوصًا قاسم أمين، وهو عضو في عائلة مُلاك أرض كبار وواحد من أكثر قضاة الحكومة احترامًا في النظام القضائي الجديد، ذي الطابع الأوروبي. وقد كتب يقول إن الرجال إذا كان لهم أن يدرسوا وضع النساء في مصر، كما فعل الرجال بالفعل في أوروبا، فسوف يجدون «أنهم هم أنفسهم منشأ انحطاطهن وسبب فسادهن»[3]، (*) وحول انصرام القرن وبدء القرن الجديد نشر ثلاثة كتب أثارت نقاشًا واسعًا حول هذا الموضوع العام. وأول هذه الكتب هو (*Les Egyptiens* المصريون)، الذين نُشر وهو لا يزال في عشرينياته، وكَتَبَه بالفرنسية كردٍّ على كتاب «دوك داركور» *Duc D'Harcourt* الذي كان قد هاجم زعم بريطانيا أنها تمدِّن المصريين[4]. كان داركور قد قال إن تأخر المصريين راجع إلى

---

(١) حول التحول في حياة النساء في مصر القرن التاسعَ عشرَ انظر Judith Tucker, Women in Nineteenth-Century Egypt. وحول الكتابات في هذا الموضوع عن نهاية القرن، انظر Juan Ricardo Cole, "Femi-nism, cless and Islam in turn-of - the century Egypt", Internation Journal of Middle East Studies 13, (1981) : 387- 407

(2) Harry Boyle, "Meorandum on the British Occupation of Egypt" (1906), in Clara boyle. Boyle of Cairo. A Diplomat
ists. Adventures in the Middle East (Kendal: Titus Wilson and Son, 1965), p. 56

(٣) قاسم أمين، المرأة الجديدة، ص١١.

(*) فى الأصل أن الرجال سوف يجدون أن النساء هن «منشأ انحطاطهم وسبب لفسادهم» مما يخالف أنه نص قاسم أمين ونظنه سهواً من المؤلف صححناه على نص قاسم أمين - «المترجم».

(4) Qasim Amin, Les e gyptiens (Cairo: Jules Barbier, 1894): Duc d"Harcourt. L"Egypte et les e gyptiens (Paris: Plon. 1893)

سمات عقلية معينة لا تستطيع أية إصلاحات إدارية يُجريها البريطانيون أن تغيِّرَها بصورة ملحوظة على الإطلاق. وتتضمن هذه السماتُ الأخلاقَ الخانعةَ، والتَّبلُّدَ تجاه الألم، وعادةَ عدم النزاهة، والسُّباتَ الذهنى الذي جعل كل المجتمعات الشرقية جامدةً، عاجزةً عن إحداث أي تحول تاريخي أو سياسي حقيقي. فأفكار، وعادات، وقوانين العرب اليوم هي هي مثلما كانت قبل ألف سنة. وهذا العقم، يقول داركور، راجع جزئيًا إلى تأثيرات المناخ الخانقة، لكنه يرجع أكثر إلى العنصر الأشد تجانسًا في الإقليم، أي الإسلام. فالتعاليم الإسلامية قد خلقت حسًا أخلاقيًا متحورًا بعمق، دمَّر كل فضول ذهني، ويبلغ من عمق ورسوخ هذه السمات أن الناس الذين يحتكُّ بهم المرء في شوارع القاهرة، كما يستنتج داركور، يختلفون عن أناسِ فرنسا، ليس فقط في الألوان الزاهية لثيابهم الفضفاضة، بل في ذات طبيعة البشر (١).

لم يكن أمرًا غيرَ عادي أن يرد كاتب مصري على هذه الآراء. أما ما يثير الاهتمام فهو شكل الرد. فلم يناقش قاسم أمين تفرقةَ داركور الأساسية بين الحيوية باعتبارها الخاصية المميزة للغرب وبين جمود بَلَده الممتدِّ ألف سنة، ولا إرجاعَ أسبابه إلى سمات عقلية معينة. وفي الحقيقة فإنه مضى إلىَ أبعدَ من ذلك ليقول: إن عواقبها في مصر الحاضرة ليست وضع انحطاط نسبي فقط، بل وضع (*de sorganisation absolu*) اضطراب مطلق). وأختلف مع داركور بأن أُرجِعَ هذه الفوضى، كما يراها، والسمات العقلية التي سببتها، ليس إلى الإسلام بل إلى التخلِّي عن الإسلام. فالدين قد قدم أسس نظام ضاع الآن. ونتيجة لذلك تواجه مصر اختيارًا، بين محاولة إعادة تأسيس النظام بالعودة إلى مبادىء الإسلام، وبين البحث عن أساس جديد تمامًا لتنظيم المجتمع، وذلك في قوانين وأسس العلم الاجتماعي. وفي الواقع فإن مصر، ببدئها خلال العقود القليلة الماضية في تبني أفكار من أوروبا المعاصرة، تبدو وكأنها قد اختارت بالفعل المسار الثانى. ومهما بلغ من مزايا الاختيار، فإنه، كما أُحسُّ، شيء حتمي وتستحيل مقاومته، لأن حركة الحضارة الأوروبية «*prend partout un cate'r envahissant*" تحمل في كل مكان طابعًا جارفًا. وقال إن حضارة أوروبا هي:

«*La dernie're dans L'ordre des eivlisations* » (الأخيرة في ترتيب الحضارات) وتملك (*Un caracte're de longevite, j'allaisdire d'irre'voca bilite*) طابع طول الأمد، أو بالأحرى طابع اللارجعة) (٢).

---

(1) Harcourt. L'Egypte, pp. 1. 3-6, 218-8, 262

(2) Qasim Amin. Les e gyptiens pp. 45-7,243

وكانت الغاية هي التغلُّب على حالة «الاضطراب المطلق»، وذلك عن طريق جعل العلم الاجتماعي هو المبدأ المنظم الجديد للمجتمع. وقد أضاف ذلك بُعداً جديداً لاحتياج البلاد للمعرفة العلمية. كيف يمكن في الممارسة تلبية هذا الاحتياج السياسي؟ لن تكون كافية تلك الطريقة القديمة، في إرسال كادر من الطلبة إلى أوروبا لاكتساب وجلب العلم. وأحد الحلول هو إنشاء جامعة قومية في مصر لُتنتج نخبة متعلمة في الوطن. لكن قاسم أمين بدأ باقتراح تكوين شيء أوسع بكثيرَ من مجرد الإنتلجنسيا: تكوين أمومة مصرية متعلمة. وقد أعلن في *Les e'gyptiens*) : (المصـريون *Je suis partisan absolu d'une instruction relative* *"pour les femmes* إننى نصير مطلق للتعليم الخاص بالنساء». ورافضًا حكايات داركور " الخيالية عن الحريم والخصيان، أوضح قاسم أمين أن من يملكون السلطة داخل البيت المصري هن النساء وليس الرجال. وهذه السلطة هي ما يجب تكريسه من أجل تأسيس العلم كمبدأ النظام في المجتمع.

وقال إن الفتيات يجب أن يتلقَّين التربية، لتمكينهن كأمهات من تقديم الإجابات العلمية على الأسئلة الأبدية لأطفالهن(١). وكما جادل باستمرار في كتاباته التالية، فإن عملية خلق نظام حديث لابد أن تبدأ على حجر الأم.

سعت الكتابات من هذا النوع إلى عزل النساء بوصفهن موضع تأخُّر البلاد. إنهن مالكات سلطة يجب تحطيمها بواسطة السياسات الجديدة للدولة، التي تحولت إلى وسيلة للانضباط الاجتماعي والسياسي. كان لابد من تنظيم الأسرة باعتبارها منزل الانضباط هذا، الذي سيستطيع عندئذ، مع المدارس، والجيش، والممارسات الأخرى التي ذكرتها، أن يُنتج «العقلية المناسبة» للمصريين، التي كان من المفهوم أن نفس إمكانية قيام نظام اجتماعي تعتمد عليها.

وأود أن أتحوَّل الآن عن هذه الكتابات حول العقلية الفردية إلى مسألة النظام الاجتماعي. مثل مفهوم العقل أو العقلية، فإن النظام الاجتماعي هو تجريد. ومثل العقل، فإنه يشير إلى مجال النظام أو البنية وعند مناقشة الجيش، والإسكان النموذجي، والمدارس في الفصلين الثانى والثالث، فإنى طرحت أن المناهج الجديدة للنظام والتوزيع أنتجت في كل حالة هذا النوعَ من تأثير بنية غير مادية توجد منفصلة عن الأشياء في ذاتها. وهكذا، نجد في الجيش، على سبيل المثال، أن تنسيق وتنظيم الرجال جعل الجيش يبدو كآلة، كشيء أكثر من مجموع

(2)Ibid. pp. 100-110

أجزائه. وظهور الجيش كأنه آلة، جعل غياب تلك البنية في الجيوش القديمة يصبح مرئيًا فجأة: الآن تبدو الجيوش القديمة مثل «زحام في مكان ترويح». وبالمثل، وكما رأينا، فإن مناهج الانضباط في المدرسة الحديثة جعلت من الممكن فجأة الحديث عن «فوضى» و«طَنين» التدريس في الجامع. وفور اتضاح نفس مناهج التنسيق والسيطرة للمدنيين وللمدينة، ظهرت المدن الموجودة فجأة وكأنها مملوءة بالزحام. وعلى أساس الإدراك الجديد للزحام يصادف المرء نفس الاكتشاف المفاجىء لمشكلة النظام الاجتماعي.

● مشكلة المجتمع

كان قد جرى ذكر مشكلة الزحام في التقارير المصرية عن الرحلات إلى أوروبا. فما كان لافتًا للنظر في باريس أو مارسيليا لم يكن تخطيط المبانى أو المحالّ فقط، بل السلوك المنضبط، والمجتهد للأفراد في الشوارع المزدحمة. «كان كل واحد مشغولاً بشأنه، مواصلاً طريقه، مهتمًا بأن لا يؤذي أحدًا أو يتدخل في شئون أحد». مثل هذه الأوصاف تذكّرنا بعمل «إدجار ألان بو» المعنون «رجل في الزحام» ذلك الرجل الذي كان يراقب من نافذة المقهى كيف أنه «حتى الآن أن العدد الأكبر من أولئك الذين يمرُّون كانوا يتصرفون بطريقة راضية، وعملية، ويبدون أنهم لا يفكرون إلا في شقِّ طريقهم خلال الجمع. كانت حواجبهم مَقَطَّبة وعيونهم تدور بسرعة، وحين يدفعهم زملاؤهم السائرون لم يكونوا يبدون أي علامة على نفاد الصبر، بل يُسَوُّون ملابسهم ويُهرَعون»[(1)]. وفي الواقع، فإن الازدحام في الشوارع أصبح موضوعًا مشتركًا في كلٍّ من الكتابات الغربية والمصرية. وقد لاحظ بنيامين أنه «لم يكن هناك موضوع أكثر جدارة باهتمامات كُتَّاب القرن التاسعَ عشرَ»[(2)].

وقد كان الزحام في شوارع المدينة موضوعًا لعمل قصصي ظهر في مصر عند نهاية القرن التاسعَ عشرَ. ومثل الأعمال التي فحصتها آنفًا في فصول سابقة، كُتِبَت القصة في شكل رحلة ولكن رغم أن أبطالها يجدون أنفسهم في باريس (ولابد أن أضيف أنهم يسافرون إلى هناك لرؤية المَعرض العالمى لعام ١٩٠٠) فإن الأحداث الرئيسية لا تدور في أوروبا بل في القاهرة، وذلك للمرة الأولى في عمل قصصي مصري حديث. ومن البداية الأولى للرحلة، يتدافع الزحامُ

---

(1) Cited waleter Benjamin, "On some motifs in Baudelaire", IIluminations, ed Hannah Arendt (New York: Harcourt Brace and World, 1968). P. 167

(2) Ibid.

بَطَلَيها، وهما كاتب شاب باسمِ عيسى بن هشام ورفيقه الكهل، المحترم، الباشا. يتقابل البَطَلان في إحدى المقابر خارَج القاهرة حيث يعود الباشا، الذي عاش في القاهرة قبل ذلك بخمسين عامًا، من عالم الموتى ليكتشف -بإحساس بالذهول والصدمة- ما حدث للمدينة منذ ذلك الحين. وحين يَشرَعان في دخول المدينة، يحاول رجل مكاري أن يخدع الباشا في أجرة التوصيلة وينشب جدال. يدعو الباشا المكاري «هذا الفلاح السفيه». فيحذر هو الباشا بقوله «ونحن في زمن الحرية لا فرق بين الصغير والكبير ولا تفاوت بين المكاري والأمير» وحولهم، كما يُحكَى لنا، تجمع زحام. ويصل شرطي، أكثر اهتمامًا بنيل رشوة من اهتمامه بالـ «محافظة على النظام»، ويسوق الباشا إلى قسم البوليس، ويصاحبهم، كما يضيف الكاتب زحام هائل[(١)].

وفي الفصول التالية، يتنقل البطلان خلال شوارع القاهرة الحديثة والأماكن الحديثة لحياتها العامة. فيجدان نفسيهما في دار المحكمة وفي السجن، والفندق والمطعم، والمسارح وقاعات الرقص، والبارات، والمقاهي وبيوت الدعارة يصاحبهم في كل ذلك الزحام، القلقُ الصاخبُ. وفي إحدى المناسبات يسأل الباشا ما هذه الضوضاء العظيمة؟ «بينما يسيران عند المساء في مركز المدينة، «... هذا المجتمع الملتحم والموقف المزدحم»[(*)] ويفترض أن هناك - لابد- عيدًا رائعًا أو جنازةً. فيجيب عيسى بن هشام، «لا بل هو مجتمع عام. تتزاحم فيه المناكب والأقدام. لمسامرة الأصحاب. ومعاقرة الشراب»[(٢)].

هذا المُركَّب من الاضطراب غير المنظم للحياة وغياب كل مبدأ أخلاقي أو سياسي يكرر نفسه في كل فصل من فصول الرواية تقريبًا. فلا نصادف الزحام في بيت الدعارة والمقهى فقط، بل نصادفه كذلك حتى في آخر مكان يزورانه في رحلتهما. أي المسرح. المسرح في أوروبا، (يشرح أحد الرفاق للباشا) هو مكان تُهذَّب فيه أخلاقيات الناس عن طريق تصوير تاريخهم وغيره من الموضوعات في قالب درامي. وهنا الأمر مختلف جدًا. فالممثلون يرقصون، ويصيحون ويصخبون على المسرح، والجمهور، المكوَّن من أناس من كل

(١) محمد المويلحى، حديث عيسى بن هشام، أو فترة من الزمن، الطبعة الثانية (القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١١١٩) ص ص ١٥-٢٠.

(*) تأتي هذه العبارة في الحقيقة على لسان عيسى ابن هشام ليلفت نظر الباشا فيسأل الأخير ما هذه الضوضاء العظيمة - المترجم.

(2) Ibid. p. 314

الطبقات، لم يجلسوا في سكون مثل الأوروبيين، مثل المتفرجين، بل انضموا إلى ما يحدث وهم يضحكون ويصفِّقون مثل زحام أجش(1).

إن حديث عيسى بن هشام، وهو اسم الكتاب، وصفه الكُتّاب التالون بأنه أهم أعمال الأدب الخيالي في جيله(2). وقرأه الناس على نطاق واسع. وقد استخدمت وزارة المعارف، فيما بعد، نسخةً مهذبةً منه ككتاب مقرَّر في جميع المدارس الثانوية الحكومية(3).

وقد تم تفسيره على أنه عمل من أعمال النقد الاجتماعي يُعبِّر عن الليبرالية التي ظهرت في الفكر السياسي لتلك الفترة. لكن اصطلاح الليبرالية يبدو مضلِّلاً. وقد جرى الاستشهاد بقول الحَمَّار عن عصر الحرية لتوضيح موضوع رئيسي في الكتاب، وهو أن المصريين يجب أن يُعلَّموا مبدأ المساواة أمام القانون(4). لكن هذه الكلمات تخرج من فمِ فلاحٍ وقح. إن اهتمام الكتاب لا ينصب على المساواة في الحقوق بل على الفوضى، وهي فوضى أصبحت مرئية فجأة في عدم انضباط شوارع المدينة حيث يتصرف الفلاح كأنه مساو للباشا. وعدم الانضباط لا يُعد عادة اهتمامًا محوريًا للفكر الليبرالى، لكننى بدلاً من التخلِّي عن تصنيفه الليبرالي أفضِّل استخدام هذه الكتابات المصرية لفهم الليبرالية في سياقها الاستعمارى. قد تحدثت الليبرالية المصرية عن العدالة والحقوق، لكن هذه الاهتمامات كانت متضمَّنة في إطار إشكالية أوسع. فلا يمكن التمتُّع بالحقوق إلا في إطار مجتمع من الأفراد المطيعين والمجتهدين، وهذه الخصائص، كما رأينا، هي التي بدا عندئذ أن المصريين يفتقدونها. كانت الليبرالية هي لغةَ طبقة اجتماعية جديدة، يتهددها غياب العاداتَ العقلية في الاجتهاد والطاعة والتي تجعل النظام الاَجتماعيَ ممكنًا. وقد أوضحت رواية حديث عيسى بن هشام المخاوف السياسية لهذه الطبقة.

---

(1) Ibid. pp. 389. 434-5

(٢) فعل ذلك الروائي محمود تيمور، على سبيل المثال، أنظر Henri Pe re s, " Les origins d'un roman ce le bre de la litte rapture arabe modern: "Hadith Isa ibn Hisham" de Muhammad al- Muwailihi, Bulletin des e tudes Orientales 10 (1944); 101

(٣) حول تاريخ نشر الكتاب والأجزاء المحذوفة، انظر : Roger Allen, "Hadith Isa ibn His- ham: The excluded passages", Die Welt des Islams 112 (1969): 74-89, 163-81

(4) Roger Allen, A Study of "Hadith" Isa ibn Hisham": Muhammad al- Mowayli- hi's Viw of Egyptian Society during the British Occupation (New York; State University of New York Press, 1974). P.165

كَتَب الروايةَ محمد المويلحي في الثلاثين من عمره ونُشِرَت بين عامي ١٨٩٨ و١٩٠٢ في مصباح الشرق، وهي صحيفة أسَّسها وحررها أبوه. وكانَ الأب عضواً في عائلة تجارية بارزة في القاهرة، هي الفرع المصري لعائلة من الحجاز من أثرياء تجَّار المنسوجات. وتاريخ العائلة يستحق الذكر، لأنه يبين أقدار هذه الطبقة التجارية، نشأ آل المويلحى في الرفاهية خلال القرن الثامنَ عشرَ مع ازدهار تجارة مصر في البحر الأحمر، وفي القرن التاسعَ عشرَ أصبحوا حلفاءَ سياسيين مقرَّبين للأسرة الحاكمة المصرية. إلا أن تلك التحالفات لم تستطع تأمين كبرى العائلات التجارية ضد توسع التجارة الأوروبية. وفي سبعينيات القرن التاسعَ عشرَ، وبعد أن أنقذهم الخديوي من الخراب التجاري، أصبح آل المويلحي بين من قادوا المعارضة الوطنية لسيطرة القوى الأوروبية تجاريًا وماليًا على مصر(١).

وبحلول التسعينيات استُخدم الابن كموظف حكومي تحت رئاسة البريطانيين الذين ردُّوا على الانتفاضة الوطنية عام ١٨٨٢ بوضع البلاد تحت الاحتلال العسكري.

وقد كتب محمد المويلحى عيسى بن هشام في نفس الوقت الذي كان فيه اثنان من أصدقائه ذوي النفوذ من سنِّه، هما قاسم أمين وأحمد فتحي زغلول، كانا يكتبان أعمالاً مشابهة في النقد الاجتماعي، ذكرتها سابقًا في هذا الفصل. أحدهما يصف وضع البلاد بأنه حالة من «الاضطراب المطلق»، والآخر يصفه على أنه جزء من «أزمة اجتماعية شاملة»(٢).

وكان الرجالُ الثلاثةُ جميعُهم أعضاءً في نفس الصالون الأدبي والاجتماعي، حيث كانوا يختلطون بزملائهم من موظفي الحكومة والقضاء ورجال النيابة، وبأعضاء بعض أهم عائلات البلاد التركية، وبالموظفين البريطانيين وبالدارسين المستشرقين الزائرين(٣). وكان القلق بين

(1) Alexander Scholche. Egypt for the Egyptians: The Socio-Political Crisis in Egypt, 1868-1882, p. 327, n. 53. AFAF Lutfi al - Sayyid Marsot. Egypt, in the Reign of Mohammed Ali, pp. 45. 60; Berque, Egypt im the Reign of Mohammad Ali, pp. 45. 60; Berque, Egypt pp. 116-17.

(2) Qasim Amin, Les e gyptiens, p. 45; Ahmad Fathi Zaghlul, Sirr taqaddum alinkliz al-saksuniyyin, p. 75.

(3) Roger Allen, Writings of members of the Nazli circle, Journal of the American Research Center in Egypt, 8 (1969- 70): 79-84

من يجتمعون في تلك الصالونات عند نهاية القرن التاسعَ عشرَ لا يتمثل كثيرًا في الاحتلال الاستعمارى الذي بدأت عائلاتهم تستفيد منه حتى مع امتعاضهم من حقيقة السيطرة الأوروبية بوصف هذه العائلات من مُلاك الأراضي، والتجّار، وموظفي الحكومة، لكن القلق كان من الزحام الذي يتهددهم في الشوارع والمقاهي في الخارج.

● الضوضاء والفوضى *Noise & Confusion*

خلال العقد الأخير من القرن التاسعَ عشرَ، تضاعف عدد المقاهي والبارات، وصالات القمار أكثر من ثلاثة أضعاف(١). ويتردد كثيرًا وصف حياة المقاهي في أدبيات الفترة، وخصوصًا تلك المهتمة بوصف حالة الفوضى في البلاد. وقد مكّنت الكاتبَ من تتبع ووجود الزحام في أماكن محصورة داخلية.

«غالب محلات القهوة في مصر حيث يجتمع السوقة من الناس ولا ترى ما يُقرُّ الناظرَ ويَسُرُّ الخاطرَ شيء فيها غير القهوة وتراها لضيقها يهجم على من فيها الدخان المتصاعد من الكانون وكذلك دخان النرجيلة والعود ونحو ذلك حتى يراهم من يمر بهم كأنهم في حريق أو محل سجن مضيق فهي منبع لكثير من الأمراض والعلل ومأوى لأهل البطالة والكسل خصوصًا المحلات التي يُتَعاطَى فيها الحشيش، فلا يُسمَع فيها إلا ألفاظ يَمُجُّها السمعَ ويَنفر منها الطبعُ وقلّما خلت عن السبِّ والضرب فهي بهذه الكيفية لا تليق بالأمراء والأعيان والفضلاء».

في المقهى، مثلما في البار والماخور، يمكن تشخيص «الاعتلالات» الخاصة بالزحام والتي كانت أولها دائمًا وأكثرها شيوعًا الكسل والبطالة. وفي عام ١٩٠٢، فإن كتابًا بالعربية عن «حاضر المصريين أو سر تأخرهم»، بقلم محمد عمر، ناقش باستفاضة بعض العواقب الأبعد مدىً لهذا الكسل وهذه الأشكال الجديدة للحياة الاجتماعية، بما في ذلك إدمان الكحول، وإدمان المخدرات، والزنا والمرض، والجنون(٢). وكل هذه الأمور كانت تنتشر بصورة منذرة، كما قال الكتاب، خصوصًا بين الفقراء.

---

(1) Henri Pe re s, " Les origins d'un roman ce le bre", p. 105 وبالنسبة للعقد السابق من الزمن يعطي مبارك أرقام ١٠٦٧ مقهى، ٤٦٧ بارًا، بمجموع ١٥٤٣ مؤسسة (علي مبارك، الخطط الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، ١: ٢٣٨).

(٢) محمد عمر: حاضر المصريين أو سر تأخرهم (القاهرة: مطبعة المقتطف، ١٩٠٢) والترجمة الإنجليزية للعنوان مثبتة على صفحة الغلاف العربية

كان التعليم المدرسي بين الفقراء ما زال غيرَ كاف، وإذا تعلَّم أي شخص، فإن الكتب المتاحة له تحتوي على صور أكثرَ من الكلام، وتمتلىء بقصَص بذيئة مثل قصة «الفلاح والثلاث نساء». وقد طُبِع أحد تلكَ الكتب ستَّ طبعات في أقلَّ من شهر[1].

والحياة العائلية مهملة. فقد شرع الرجال في قضاء نهارهم أو كل أمسياتهم في أكثر المقاهي سيئة السمعة، حيث تسليهم النساء ويحكي الرجال حكايات عن «دون - چوان».

وكان الجنون أحد الأعراض الأخرى التي يمكن الآن تشخيصها. وقد حذر كتاب عمر من أن مستشفى المجانين في العباسية، وهو منشأة لم تُقَم إلا مؤخراً على يد البريطانيين، أصبح يبلغ من ازدحامها بأعضاء الطبقات الدنيا حدَّ أنها أخذت تطرد إلى الشوارع مئات ما زالوا مرضى، لتفسح مكانًا لآخرين أسوأ حالاً. وأورد قائمة بالأسباب المعروفة للجنون بالنسبة لمن أُدخلوا المستشفي عام ١٨٩٩، مأخوذة من التقرير السنوي لمستر وارنوك *Mr Warnock*، مديرَ قسم الجنون لدى الحكومة المصرية. وقدَّمَ التصنيفُ الدقيقُ للأسباب بعضَ الإحساس بالنظام على الأقل:

حشيش ٢٠٥	نزيف دموي ٧	إفراط الجماع ١٣
الكحول ١٦	حمى تيفوئيدية ٣	قلة غذاء ١٣
تقدُّم في السن ١٠	داء الصرع ٢٩	جنون دماغي ١٠
داء الزهري ٢٧	داء السُّلّ ٢	حزن وفقر وشقاء ٣٤
بالوراثة ٢٩	إغماء ٢٤	

ولخص المؤلف الأمر بأن إدمان الكحول والمخدرات هو جزء من ضعف عام في الإرادة يُلحق الأذى بالحياة الاجتماعية بين الفقراء أكثر من الفقر نفسه[2].

أَما طبقة المؤلِّف نفسه -أي من يعملون من أجل رفاهية المجتمع في التجارة، والزراعة، والصناعة (لتمييزهم عن الأرستقراطية القديمة، التي تعيش كما أوضح على دخلها من الممتلكات، أو الرواتب، أو الميراث)، مع من يعملون كدارسين وكُتّاب- فإنها قد انفصلت عن كل ذلك نتيجة إحساسها «بالنظام» فلم يُصَابوا بالكسل الموجود بين الفقراء وحتى شديدي

(1) Ibid. p. 230

(2)Ibid. pp. 267-9

الغنى. وكان ذلك، كما أكد الكتاب بفضل النظام الذي أدخله البريطانيون، والذي منحهم الثقة بالنفس والمبادرة في شئونهم. كان النظام يقف في تضادٍّ مع الفوضى التي سببتها الثورة العرابية التي سبقت الاحتلال البريطاني للبلاد(١).

كانت «الفوضى» و«الضوضاء» هي الاصطلاحات التي يصف بها رجالُ هذه الطبقة الوضعَ حولهم. وهذه هي الكلمات التي استخدمها الكاتب عبد الحميد الزهراوي ليصف حالة البلاد العامة. والزهراوي، وهو سوري عاش في مصر في هذه الفترة، وعمل فيما بعد في باريس رئيسًا للمؤتمر العربي الأول وكان أحدَ عدة عشرات من القوميين العرب البارزين الذين شنقتهم الحكومة التركية خلال الحرب العالميةَ الأولى بتهمة «الخيانة». قد كتب أن الفوضى والضوضاء أمراض اجتماعية، انتشرت في كل المجتمع، والرجال الأذكياء الذين يجدهم المرء بين طائفة الباحثين وأولئك الذين تدرَّبوا على العلم الحديث، من بين العائلات القديمة المحترمة، ومن بين أولئك المشتغلين بالزراعة وبالتجارة الضخمتين مهدَّدون بخطر أن يخرسهم ويدمرهم هذا الاعتلال، هذه الضوضاء والتشوش. هكذا كتب(٢).

وثمة تهديد آخر «للنظام» يبرز في كتابات هذه الطبقة، هو شباب القاهرة الذي كان ناقص التربية، وناقص التشغيل، وناقص الترفيه، ويشكل مشكلة اجتماعية متميزة وقابلة للتفجُّر. كان ينقصهم الانضباط والتربية. كما قيل، لأن التعليم المدرسي لم يفعل شيئًا لمواكبة تزايد السكان، وتراجع فعلاً بين السكان باستثناء الطائفة المسيحية(٢). كان الشباب يخرجون إلى شوارع المدينة كل مساء ويهيمون في مجموعات. ويقال لنا إن آخر بدعهم، هي المقالب. وذكر مؤلف حاضر المصريين أنه هو نفسه وقع ضحية لهذه المقالب، حين بادره بالحديث في ناديه ثلاثة غرباء يرتدى اثنان منهم ثياب النساء. واتضح أنهم شباب من المكتب

---

(1) Ibid. pp. 235, 114-15

(٢) عبد الحميد الزهراوي الجريدة، ٢ يوليو ١٩٠٧، ولسيرة حياته انظر عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٥ جزءًا (دمشق: مطبعة الترقى، ١٩٥٧- ١٩٦١)، ٥: ١٠٤، و
(tonius, The Arab Awakening: the story of the Arab National pp. 117, 189 Movement
والسبب في تحول مُلاك الأراضي الأثرياء المقيمين بالمدن (PhilGeorg An adelphia: Lippincott, 1939
في الأجزاء من العالم العربى الواقعة تحت الحكم العثمانى من النزعة العثمانية إلى القومية العربية يستكشفها فيليب خورى. Philip S. khoury, UrbanNotables and Arab Nationalism: the politics of Damascus. 1860-1920 (Cambridge: Cambridge Univeristy Pres, 1983)

(3) Umar, Hadir al-misriyyin, pp. 116-124

الحكومي الذي يعمل فيه، وأبناء عائلات ميسورة ربما كانوا سكارى في ذلك الحين[(١)]. وخلال النهار، وبدلاً من الانشغال بالمدرسة أو العمل كان الشباب يضيعون وقتهم في الكسل، مثل الفقراء، في المقاهي، وخصوصًا عند العصر حين تظهر الصحف اليومية، ويتجادلون بلا منطق أو هدف حول آخر تقارير وكالة رويتر. يجب جعلهم يفهمون، كما كتب عمر، أن السياسة علم في البلاد المتحَضِّرة، تمامًا مثل العلوم الاجتماعية، وليست موضوعًا للجدال الكسول في المقاهي[(٢)].

● النظام الاجتماعي:

إن النزعة القومية التي بزغت خلال أواخر القرن التاسعَ عشرَ في القاهرة في مقاهيها وفي الصحف التي يقرأها الشباب هناك، وفي صالونات العائلات الجديدة مالكة الأرض وموظفي الحكومة، في معسكرات الضباط وفي الشوارع المفتوحة، عادة ما كانت تُفهم على أنها «صحوة»، هذه الصورة تقدِّم مجتمعًا أصبح فجأة واعيًا بذاته، بتشجيع من الأوروبيين عادة. وقيل إن هذا الوعي قد تكرَّس تدريجيًا، حتى نما عند نهاية الحرب العالمية الأولى إلى ثورة مناهضة للاستعمار، إن صورة الصحوة القومية إشكالية، ليس فقط لأنها تضمنت دائمًا أن الناس قبلها كانوا غيرَ متيقظين وغيرَ واعين (رغم أن القاهرة لم تفتقر أبدًا إلى حياة سياسية نشطة ومقاومة)، بل لأنه يبدو أنه يترتب على ذلك التضمين بأن القومية توجد دومًا، كحقيقة فريدة عن «الأمة» تنتظر إدراكها. إنها شيء يُكتَشف، ولا يُختَرع[(٣)].

لم تكن القوميةُ حقيقةً فريدةً، لكنها شيء مختلف بين هذه المجموعات الاجتماعية المختلفة. واهتمامي هنا منصبٌّ على أولئك الذين حققوا الثروة الجديدة والسلطة السياسية تحت ظل البريطانيين، وحافظوا عليهما عند انسحاب البريطانيين. فقد كانت كتاباتهم السياسية مهتمة بالوجود المهدد لجمهور المصريين العاملين والمتعطلين وهذا الوجود المهدد غالبًا ما كان يأخذ شكل الزحام. وكان لابد لهذا الزحام أن يُنظَّم ويُجعَل مطيعًا ومجتهدًا. كان على أفراده أن يُشكَّلوا في كُلٍّ منظمٍ ومنضبطٍ. وهذا الكلُّ المطيع والمنسَّق هو الذي يجب

(1) Ibid. pp. 43-44

(2)Ibid. pp. 166-7

(3) Cf. Benedict Anderson, Anderson, Imagined Communities: reflections on the Origins and Spread of Nationalism (London: Verso. 1983).

تخيُّله تحت اسم «الأمة»، هو ما يجب إنشاؤه بوصفه «المجتمع المصري». وكانت كلمة السر لهذه العملية السياسية للانضباط والتشكيل هي: «التربية»[١].

منسوبةً إلى التربية، أُدخلَت لأول مرة مقولة «المجتمع» أو «الهيئة الاجتماعية» في كتابات سبعينيات القرن التاسعَ عشرَ. كتب الطهطاوي يقول «وحسن تربية الآحاد ذكوراً وإناثاً وانتشار ذلك فيهم يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعية يعني الأمة بتمامها»[٢]. وكان تشكيلُ الأفراد هو الوسيلةَ لتشكيل «هيئة مجتمعية». وقد أُجريَت عدة محاولات من هذا القبيل للعثور على عبارة خاصة أو كلمة تعبِّر عن هذه الجماعية التي يجب تنظيمها بالانضباط وتربية الأفراد. استُخدمَت عباراتٌ مثل «الانتظام العمراني»[٣] و«الجمعية المنتظمة»[٤]، لكن العبارات التي شاعت من نوع الهيئة المجتمعية / هيئة، بمعنى «الشكل» ذاته بمفهوم المظهر المرئي أو الحالة، موصوفة بصفة من كلمة مجتمع، أو جماعية. في هذه الحالة يفسر الطهطاوي التعبير غير المألوف والمُربك: الهيئة المجتمعية بشرح أنه يعبر عن «الأمة بتمامها».

وقد صادف الباشا، في حديث عيسى بن هشام هذا التعبير الجديد وسط لقائه بالزحام. فبعد الجدال مع المكاري والليلة التي قضاها في السجن، وجد نفسه أمام النائب[*]، «(وجدنا أمامه) قضايا جمَّة وأصحابها مزدحمون». فسأل الباشا: من هذا الغلام؟ وما هذا الزحام؟ فأوضح رفيقه أن هذا الشاب القادم من عائلة فلاحين، هو عضو النيابة ووفقًا للنظام الجديد فإنه مسئول عن محاكمة المجرمين، «**بالنيابة عن الهيئة الاجتماعية**» فسأل الباشا، ما هي هذه «**الهيئة الاجتماعية**»؟ فأخبر بأنها «مجموع الأمة»[٥].

تم شرح المصطلح الجديد، لكن تشوُّش الباشا بشأن النظام الجديد ظل قائمًا «إذ يحكم الناسَ فلاحٌ، وينوب عن الأمة حرَّاثٌ»[٦]. ويعكس هذا التشوش صعوبة تخيُّل هذا الموضوع

---

(١) حول التشكيل الثقافي للقومية المصرية، بما في ذلك الموضوع المحوري «للتربية السياسية»، انظر ألبرت حوراني
Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1933, pp. 103- 221

(٢) الطهطاوي، مناهج الألباب، ص٦

(٣) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ١ : ٥١٦

(*) هو ممثل النيابة - المترجم.

(4) Ibid. 1: 519

(٥) المويلحي، حديث عيسى بن هشام، ص ٢٩

(6)Ibid. P. 30

الجديد المُسمَّى بالمجتمع. وقد كان جديداً من عدة نواحٍ. فلم يكن نظامه تراتبًا للوضع الشخصي، لأن الفلاحين الآن يبدون أعضاءً مساوين للنبلاء. ولم تكن عضويته منظومةً من القرابة تمتد إلى الخارج، ولو إلى بعيد بدءاً من علاقات الشخص نفسه. بل كان «المجتمع» شيئًا نصادفه بالدرجة الأولى في شكل الزحام. فالغرباء المزدحمون معًا في قاعة المحكمة كان يجب إدراكهم كأجزاء من كلٍّ اجتماعي ينتمي إليه المرء، حتى ولو بدا أنْ لا شيءَ يربط الباشا بالزحام سوى احتلالهما نفس الفراغ في نفس اللحظة. وإدراك هذه الارتباطات، وتشييدها في كلٍّ اجتماعي لم يكن بالضرورة أمرًا يتعلق بتوسيع آفاق المرء أو إفساح خياله. بل كان بالأحرى أمرًا يتعلق بتبني ممارسات معينة تتعلق بالذات وبالفراغ، بالنظام وبالزمن، بالجسم والعقلية، وكلها من النوع الذي وصفته في هذا الكتاب، حتى تبدو أبعاد الفراغ والزمن والعقلية وكأنها على حدة كبنية معنوية، ككل، وكان يجب نسيان أنها كانت مجرد مظاهر.

وفي أوروبا في هذه الفترة يجد المرء نفس المحاولة جارية لتصور «المجتمع» على أنه بنية سياسية ومعنوية معًا، توجد مستقلة عن الناس أنفسهم، ويجد نفس الارتباط مع عملية التعليم المدرسي ونفس المخاوف من الزحام. ولإبراز الطبيعة الخاصة للارتباطات بين الزحام، والمدرسة، ومفهوم شيء اسمه المجتمع، قد يكون من المفيد أن نسترجع كتابات منظّر اجتماعي أوروبي رئيسي من هذه الفترة. إنه عمل إميل دوركهايم *Emile Durkheim* الذي تلقى تدريبه كمعلم مدرسة في باريس في ثمانينيات القرن التاسعَ عشرَ وبعدها حاضر في التربية والنظرية الاجتماعية هناك، ووضع الأساس الذي بُني عليه الكثير من الدراسة العلمية للقرن العشرين عن هذا الموضوع الجديد، المجتمع. وأهمية دوركهايم للعلم الاجتماعي هي أنه أسَّسَ المجتمع كشيء ذي وجود «موضوعي» كنظام عقلي مستقل عن العقلية الفردية، وأوضح كيف يمكن دراسة هذا الشيء المتخيل.

وقد بيَّن دوركهايم أن للمجال الاجتماعي وجوداً مستقلاً عن عقول الأفراد بالإشارة، في المقام الأول، إلى سلوك الفرد الذي ينضم إلى زحام. إذ إن «التحركات الضخمة للحماسة، والسخط، والشفقة في زحامٍ ما، لا تنبع من أي وعي فردي خاصٍّ»، كما كتب في كتاب قواعد المنهج الاجتماعي، الذي نُشر عام ١٨٩٥ «فإنها تأتي لكل واحد منا من الخارج ويمكن أن تَجرفَنا رغمًا عن أنفسنا... وهكذا، فإن مجموعة من الأفراد، أغلبهم غير عدوانيين على الإطلاقَ يمكن، إذا اجتمعوا في زحام، أن ينجرفوا إلى أعمال وحشية»[1]. ونغمة هذه الفقرة

(1) Durkheim, The rules of Sociological Method; p. 5

تشير بالفعل إلى ما يكون عرضة للخطر سياسيًا عند تأسيس موضوع العلم الاجتماعي. فمشكلة العنف المحتمل بلا ضابط للزحام يرتبط بطبيعة فردية بلا ضابط. وخوف الليبرالية الحديثة الأساسي مما قد يفعله أي واحد منا «رغمًا عن أنفسنا» هو خوفٌ يكمن في قلب العلم الاجتماعي الليبرالى[1]. ومن الخوف من الرعية غير المنضبط وغير المقيد تنبع الحاجة إلى معرفة وتقوية الوجود الموضوعى للمجتمع، والمقابل للطبيعة الموضوعية للمجتمع، في أعمال دوركهايم مثلما في كل النظرية الاجتماعية الليبرالية، هو ضرورة التربية وطبيعتها الشاملة. كتب دوركهايم أن التربية هي «الوسيلة» التي عن طريقها يعيد المجتمع على الدوام «خلق شروط وجوده ذاته»[2] وإذا كان المجتمع موضوعًا موجودًا بشكل منفصل عن الفرد، بوصفه ضميرًا جماعيًا (فإنه يستلزم آلية «لإعادة خلق أخلاقيات الجماعية) *Conscience collecitev* في الفرد. وهذه الأخلاق هي نسق من الانضباط، مؤسَّس على «الانتظام والسلطة»، وهذا الانضباط هو ما على التعليم المدرسي أن يطبعه في الأفراد في الدولة الحديثة. «على الطفل أن يتعلَّم أن ينسِّقَ أفعاله وينظِّمَها... ولابد أن يكتسب السيطرة على النفس، وضبط النفس والتحكم في النفس، والإرادة الذاتية، والإحساس بالانضباط والنظام في السلوك» والتنسيق بين الأفراد ليشكلوا الدولة/ الأمة يعتمد على هذا الانضباط المشترك. في دورات محاضراته عن «تعليم الأخلاق في المدارس الأولية». أوضح دوركهايم أن هدف التربية العلمانية الشاملة للدولة هو جعل الطفل «يفهم بلده وعصره وجعله واعيًا باحتياجاتها، وتأهيله لحياتها، وإعداده بهذه الطريقة للمهامِّ الجماعية التي تنتظره»[3].

وقد حَضَر عدد من المصريين محاضرات دوركهايم في التربية والنظرية الاجتماعية في السوربون، بمن فيهم الكاتب ووزير التعليم في المستقبل طه حسين. لكن الأعمال في التربية والنظرية الاجتماعية التي اختار طه حسين وغيره أن يترجموها إلى العربية لم تكن أعمال دوركهايم. وبدلاً من ذلك اختاروا كتابات معاصر أكثر شهرةً، نشر عام ١٨٩٥ -أي في نفس سنة صدور قواعد المنهج السُّيوسيُولجي- كتابًا شهيرًا عن الزحام.

---

(١) حول هذا النقد لليبرالية، انظر: Uday Mehta, "The anxiety of freedom: John Locke and the emergency of political subjectivity" (phD dissertation, Princetion University 1984)

(2) Emile Durkheim, Education and Sociology, trans, S.D. Fox. with an Intro Duction by Talcott Parsons (Glencoe: The free Press, 1956).P. 123

(3) Cited Steven Lukes, Emile Durkheim, His life and wok: A Historical and Critical Study (Harmond sworth: Penguin Books, 1973), pp. 112, 117, 123.

• نخبة من الرجال المتفوقين *An elite of superior men*

«تعوَّدتُ أن أنقم على مصر نقمة لم أستشعرها تجاه أي مجتمع» . هكذا كتب كاتب عمود في صحيفة المؤيد المصرية عام ١٩١٠ . «وربما اعتقدت أن أطوارها وصفاتها جعلتها استثناء شاذًا غريبًا، حتى قرأت هذا الكتاب»(*) .

كان الكتاب هو روح الاجتماع، وهو ترجمة لدراسة جوستاف لوبون Gustave Le Ben العلمية للزحام، بعنوان Psychologie des foules، وقد نشرت في القاهرة في العام الأسبق. يستطرد الكاتب «إنه يُشرِّح طبيعة المجتمعات عمومًا، شرقية وغربية، ويحدد قانونًا واحدًا ينطبق عليها جميعًا ، دون تغييرات أو استثناءات . . وقد تعلّمت أنه ليس ثمة اختلاف بين قوم مصر وبين أقوام البلدان الأخرى»[١](**) .

وقد تَرجَم الكتابَ الذي يُرسي هذا القانون إلى العربية أحمد فتحي زغلول، الأخ النافر لزعيم المستقبل الوطني سعد زغلول، كان فتحي زغلول معروفًا بين المصريين العاديين بأنه أحد أعضاء المحكمة الحكومية التي أُقيمت في قرية دنشواي بالدلتا، على أثر معركة هناك قُتل فيها ضابط بريطانى من جيش الاحتلال. وقد استجابت المحكمة لتهديد هذا العنف الشعبي ضد النظام الاستعماري بالحكم بشنق ستة فلاحين. وكان زغلول الآن وكيل وزارة في العدل المصرية[٢]. ويبدو أن الكتاب الذي ترجمه قد قُرئ على نطاق واسع، على الأقل بين أولئك الذين لديهم مخاوف مماثلة بشأن تهديد الشغب الشعبي. وبعد أقلَّ من عامين، كان الرجل الذي سيصبح -مستقبلاً- رئيس الجامعة المصرية يكتب أن أفكاره قد«تمثَّلت تمثُّلاً حقيقيًا» في «عقول المصريين»، كما يظهر في نفس عبارات الكُتَّاب في الصحف. وكان تمثُّل نتائج البحث من جانب علماء الاجتماع هؤلاء يساعد على تصحيح الأفكار المصرية عن المجتمع. وقال إن القوانين التي يكشف عنها، يجب تطبيقها لترشد البلاد إلى الأمام[٣] .

(*) ترجمة عن النص الإنجليزي لعدم العثور على نص المؤيد المذكور - المترجم.

(١) المؤيد، ١٨ ديسمبر ١٩١٠ ، بقلم المؤلف المجهول لعمود «يوميات الأحد» في الصحيفة؛ أحمد فتحي زغلول، روح الاجتماع (القاهرية : مطبعة الشعب، ١٩٠٩) ، وهو ترجمة لكتاب جوستاف لوبون Gustavr Le =

(**) ترجمة عن الأصل الإنجليزي لعدم العثور على النص العربي (المترجم).

(2) On the dinshawai incident see Afaf Lutfi al- Sayyid. Egypt and Cromer: A Study in Anglo- Egyptian Relations (London: John Murray, 1968), pp. 169- 73

(٣) أحمد لطفي السيد، الجريدة، ١٣ إبريل ١٩١٣، وأُعيد طبعه في كتابه : تأملات في الفلسفة والأدب والسياسية والاجتماع، الطبعة الثانية (القاهرة : دار المعارف، ١٩٦٥) ، ص ٨٤- , ٨٥ وطبقًا للطفي السيد، =

وكجزء من هذا الجهد، تُرجمت إلى العربية عدة أعمال أخرى كتبها جوستاف لوبون، فقد وضع أحمد فتحي زغلول نسخة عربية لكتاب (I'evolution des people de) القوانين السيكولوجية لتطور الشعوب)، بينما وُضعت ترجمة لدراسة لوبون العلمية عن التعليم المدرسي بعنوان (*Psychologie de l'e duction* سيكولوجيا التربية) قام بها رجل يرعاه رئيس المستقبل للجامعة، هو طه حسين- وهو الكاتب الذي سيصبح عميداً للجامعة ثم وزيراً للمعارف والثقافة(١). كذلك تمتع عمل لوبون الاستشراقي بأهمية مماثلة، كما سنرى، وتُرجم كتابان منه إلى العربية هما: (*La civilization des Arabes* حضارة العرب) والجزء الثالث من كتاب (*Les premie re civvilisations* الحضارات الأولى) (٢). وقد أثرت هذه الأعمال تأثيراً عميقاً على التاريخ القومي الذي بدأ كُتّاب هذه الطبقة ينتجونه. والخلاصة، أن لوبون ربما كان أقوى تأثير فرد أوروبى في القاهرة عند منعطف القرن على الفكر السياسي لبرجوازية مصر الصاعدة.

لم يكن ثمة شيء غير عادى في تأثير نظريات لوبون الاجتماعية. فقد وصف كتابه عن

= كانت ترجمات فتحي زغلول للوبون، وكذلك ديمولان، وبنتهام، وسبنسر، وروسو، كانت بداية نهضة مصر الثقافية وفق خطوط سياسية (.Carl Afaf Lutfi Al-Sayyid, Egypt and Cromer, p. 152)

(١) أحمد فتحي زغلول، سر تطور الأمم (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩١٣، وهو ترجمة لكتاب لوبون بعنوان: Lois psychologique de L'evolution des peoples) والذي تُرجم إلى (Paris, Alcan , 1916، والطبعة ١٢، الإنجليزية بعنوان: The Psychology of Peoples (New York: Macmillan, 1898) طه حسين، روح التربية (القاهرة: دار الهلال، ١٩٢٢) وهو ترجمة لكتاب لوبون: Psychologie de l'education (Paris: Flammarion, 1904; nouvelle edition 1912. " augment'e de plusieurs chapitres sur les m'ethodes d'education en Am'erique et sur l'enseignement donn'e aux indig enes des colonies") كذلك ترجم أحمد فتحي زغلول كتاب لوبون: Aphorisms du temps pr'esent (Pairs: Flammarion, 1913) ونشر بعد وفاته بعنوان جوامع الكلم (القاهرة، المطبعة الرحمانية، ١٩٢٢). راجع Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, supplement 3:287, 326

(2) Gustave Le bon< la civilization des Arabes (Paris: Firmin Didot, 1884) ترجم على حلقات في المفيد (see Rashid khalidim " Abd al- Ghani al- Uraisi and) al- Mufid: the press and Arab nationalism before 1914. In Martin R. Buheiry, ed., Intellectual Lif in the Arab East, 1890-1939 (Beirut: American Universty of Beirut Press, 1981), p. 41); and Les premie res civilizations (Paris: Marpon et Flammarion, 1889 (ترجمة محمد صادق رستم، الحضارة المصرية (القاهرة ، المطبعة العصرية ب . ت

الزحام بأنه «ربما كان أكثر كتّاب السيكولوجيا الاجتماعية تأثيراً على الإطلاق»[(١)]. كما أثرت أعماله في الزعماء السياسيين، وبينهم موسوليني (الذي يقال إنه كان يرجع كثيراً إلى الكتاب عن الزحام، وتيودور روزفلت *Theodore Roosevelt* وحين زار الرئيس الأمريكي الأسبق القاهرة عام ١٩١٠ وأعلن بصورة خلافية في خطاب في الجامعة الأهلية أن المصريين ليسوا متطورين بما يكفي ليستحقوا حكم أنفسهم، كان يحمل معه، مع الإنجيل، نسخة من كتاب لوبون عن القوانين السيكولوجية لتطور الشعوب»[(٢)].

وقد عالجت أعمال لوبون بوصفه عالمًا اجتماعيًا ومستشرقًا موضوعَين أساسيَّين: الأول كيف نعلل الاختلاف بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة، والثاني نعلل الاختلاف داخل مجتمع ما بين جمهور شعبه وبين النخبة. وقد أضاف في أعماله الأولى إلى الأدبيات الجديدة عن الذكاء، باعتباره المتغير الأشد ارتباطًا بمستوى تقدم جنس ما. وكان الذكاء يقاس بحجم ونصف قطر الجمجمة، وهي أبعاد أوضح أنها تزيد كلما تطور المخ نفسه في الحجم وفي التعقيد. (وقد استخدم دوركهايم اكتشافات لوبون هذه في كتابه المبكر عن تقسيم العمل في المجتمع)[(٣)]. وزعم لوبون أنه هو مخترع سيفالومتر الجيب، وهو أداة قياس يمكن بها لأي رحّالة أن يسجل حجم رءوس شعب ما، ومن ثَمَّ يعاير درجة تقدمهم[(٤)]. وطبقًا لهذا المعيار، أصبحت الأجناس السوداء، والصفراء، والقوقازية متمايزة بوضوح باعتبارها ثلاثَ مراحلَ منفصلةٍ في سُلَّم التطور.

---

(1) Gordon Allport, The Handbook of social Psychology ed. Gardner Lindzey and Elliot Aronon, 2 nd ed., (Reafing, Mass: Addison- Wesley, 1968), 1: 41; for freud's use of "Le Bon's deservedly famous work" see Group Psychology and the Analysis of the Ego (New York: Norton, 1959)ch, 2; see also, George Rude, the Crowd in History (New York: Wiley, 1964) and Georges Lefebvre, La Grande peur de 1789 (Paris; Colin, 1932). On the (١)work of Le bon in general see Susanna barrows, Distorting Mirrors: Vislons of the Crowd in Late Nineteenth- Century France (New Haven: Yale University Press. 1981)Barrows< Distorting Mirrors. See also Alice Widener. Gustave Le Bon: The man and His works (Indianapolis: Liberty Press, 1979) pp. 23, 40.

(2) Barrows, Distorting Mirrors. See also Alice Widener. Gustave Le Bon:The man and His works (Indianapolis: Liberty Press, 1979) pp. 23, 40

(3) Emile Durkheim, the Division of Labour in societ trans. W.D.Halls. contem porary Social Theory series (London: Mac,illam, 1984), pp. 18, 19, 89

(4) Barrows, Distorting Mirrors, p. 164

إلا أن المتغيرات التشريحية لم تكن ناجحة في تفسير اختلاف أساسي في الثقافة والتطور السياسي، هو الفجوة بين فرعي الجنس القوقازى، أوروبيِّ الشمال وساميِّ الشرق الأوسط. وقد رفض لوبون اللغة أو المؤسسة الاجتماعية كمتغيرات بديلة، وعند كتابته حول العرب قدم بدلاً من ذلك فكرة نفس أو روح شعب ما، أي العقل الجمعى لمجموعة أو جنس. فلكل أمة «تكوُّن عقلى - يناظر بلا شك متغيرات تشريحية في المخ، لكنها متغيرات لم يصبح العلم بعد دقيقًا بما يكفي لالتقاطها-، يتكوَّن من عواطفها، وأفكارها، ومعتقداتها، وتخلفه عمليةُ تراكم وراثي بطيئة[1]. هذه الفكرة عن عقل جمعي أو تكوين عقلي هي التي طورها دور كهايم المتأثر أصلاً بلوبون، إلى المفهوم الحديث للمجتمع[2].

أوضح لوبون أن العقل القومي هو «مُركَّب من كل ماضي شعب ما» واستغرق في تطوره أجيالاً عديدة. وينتج عن ذلك أننا لن نستطيع إدخال الحضارة الحديثة، كما يقترح باستمرار، إلى الأجزاء الأخرى من العالم بمجرد التربية. فـ «الزنجي أو الياباني يمكنه بسهولة أن ينال درجة جامعية أو يصبح محاميًا إلا أن هذا النوع من اللَّمَعان الذي يكتسبه على هذا النحو سطحي تمامًا، وليس له تأثير على تكوينه العقلي»، هكذا كتب لوبون في أحد كتبه التي تُرجمت إلى العربية. وعلى أوروبا أن تغيِّر ليس فقط مستوى ذكاء أمة تؤمِّل أن تحدِّثها، كما كانَ المعتقد الشائع، بل كذلك روحَها. و «لتمكينها من توريث حضارتها لشعب آخر، سيكون من الضروري أن تستطيع توريث روحها»[3]. كذلك طرح لوبون أن أفكار وثقافة أمة من الأمم لا تتطور بين جمهور الأمة بل تتطور بدرجة كبيرة بين نخبتها. ومن ثم فإن الاختلاف في مستوى التطور لن يكون كبيرًا جدًا بين الجماهير في بلد مثل مصر وبين الجماهير في أجزاء من أوروبا. «وأكثر ما يفرق الأوربيين عن الشرقيين هو أن الأولين فقط هم من يملكون نخبة من الرجال المتفوقين»، هكذا أوضح. فهذه الكتيبة الصغيرة من الرجال البارزين الموجودة بين شعب راقي الحضارة «تشكِّل التجسيد الحقيقي لقوى جنس ما. وإليها يرجع التقدُّم المتحقق

(1) Le Bon, The Psycholoigy of Peoples, pp. 4-5, 13

(2) On Le Bon's influence on Durkheim, see Mary doglas. Purity and Danger: An analysis of the Concepts of Pollution and Taboo(New York: Praeger , 1966) , p.20

(3) Le Bon.The psychology of Peoples , pp. xixi, 6,37

في العلوم، والفنون، وفي الصناعة، وبكلمة واحدة، في كل فروع الحضارة». وكما كانت الكثير من الكتابات الإثنوجرافية لهذه الفترة توضح فإن الأفراد في المجتمعات الأقل تحَضُّراً يُظهرون درجةً كبيرةً من المساواة مع بعضهم. ومن هذا تنتج نتيجة هامة، تساعد على تفسير شعبيَة لوبون بين كُتَّاب طبقة معينة في مصر. إذ يجب فهم التقدُّم الحديث على أنه حركة باتجاه التفاوت المتزايد[1].

كان التقدُّم يتضمن النموَّ المتصلَ لنخبة وتحقيقها للحضارة عن طريق تراكم وراثي طويل. إلا أن لوبون يحذِّر من أن هذا التراكم يمكن أن يضيع بسرعة وبسهولة، رغم أنه يُوَرَّث في خلايا المخ ذاتها. فهذه الخلايا خاضعة لقوانين فسيولوجية مثل خلايا أي عضو آخر، وحين لا تعود تُستَخدم لتحقيق وظيفتها يضمر المخ بسرعة. وتلك الصفات الخلقية التي يراكمها ـ عبر القرون ـ شعب متقدم، ألا وهي «الشجاعة، والمبادرة، والطاقة، وروح المغامرة»، يمكن أن تختفي بسرعة بالغة[2].

- **العقل الجَمْعِي *The collective mind***

طوَّر لوبون هذه الأفكار في عمله عن تاريخ الحضارة الغربية، الذي تُرجم إلى العربية في بيروت وقُرِىء على نطاق واسع في مصر بين نخبة البلاد السياسية[3]. (وَبين من أعجبوا بالكتاب محمد عبده، الباحث والتربوي المصري الذي قُدِّر لإعادة تفسيره للتاريخ والمذهب الإسلاميَّين أن يكون لهما تأثير واسع. ونظرة محمد عبده للإسلام الذي جرى إصلاحه، بوصفه نسقًا للانضباط والتربية الاجتماعيَّين يمكن بواسطته لنخبة سياسية وثقافية أن تنظِّم «التربية السياسية» للبلاد وبذلك تضمن استقرارها وتطورها، كانت هذه النظرة مدينة لقراءته للوبون وغيره من علماء الاجتماع الفرنسيين، وبالفعل، فإنه عندما زار باريس قام بزيارة للوبون[4]. وفي كتاب *Les lois psychologiques de l'e volution des peoples*، ثاني

---

(1) Ibid.pp.199-200.231

(2) Ibid.pp.211-12

(٣) نُشرت الترجمة على حلقات في المفيد، وهي إحدى أكثر الصحف اليومية تأثيراً في كل المشرق العربي في هذه الفَترة، انظر: Khalidi ,"Abd al-Ghani Al-Uraisi" , p.41

(٤) كان لوبون خارج المنزل، فترك محمد عبده بطاقة زيارة وتلت ذلك مراسلة ودية قصيرة (anouer Louani, Voyageurs et é crivains é gyptiens en France au xixe siecle, p.142).

وحول محمد عبده، وتأثير العلم الاجتماعي الفرنسي، وتأثيره بالتالي على الفكر السياسي العربي، انظر ألبرت حوراني Albert Hourani,Arabic Thaught in the Liberal Age, 1798 - 1939 especially pp,139 - 40.

كتب لوبون الذي ترجمه إلى العربية فتحي زغلول، طُرِحَت نفس النظريات بصورةٍ أشملَ، أصبح تقدُّم أمة من الأمم مشروطًا بنموٍّ سلطة نخبتها.

وفي كتابه عن الزحام الذي كتبه بعد ذلك بقليل، طُبِّقَت نفس المبادىء على مشكلة ليست قائمةً بين المجتمعات بل في داخلها، كيف يحدث أن الأفراد حين ينضمون إلى مجموعة اجتماعية يبدو أنهم يمرون بتحول ذهني، إنهم يفقدون شيئًا من ذكائهم وتحفظهم الأخلاقي؟ على هذا السؤال السياسي المُلحِّ، قدَّم إجابة جديدة. فالجماعة هي كيان عضوي تندمج خلاياه الفردية لتشكِّل جسدًا حيًا، كَتب لوبون، لتشكِّل كائنًا انتقاليًا يملك عقلاً جَمعيًا غيرَ واعٍ. وفي هذا الاندماج تضيع سوى ما هو شائع، رواسب اللاوعي السيكولوجي أو العَرقي. ومن هنا فإن الحشود تشبه كائنات أقلّ ذكاء، مثلَ الأطفال أو المجانين أو النساء كما يقول لوبون، مستدعيًا من باب المجاز مَخاوف جيله وطبقته[1]. فهي مندفعة، وقلقة، يتناوبها الكرم والقسوة، ساذجة، تحترم القوة، وترغب دائمًا في أن تُحكَم ويُسيطَر عليها. وهي تشبه ليس فقط المجانين، أو الأطفال، أو النساء، بل كذلك ذلك الشكل الأقلّ ذكاء، أي الأمة أو الجنس المتخلِّفَين، وقد قُدِّمت هذه المقارنة مع الحالات الأكثر بدائية ليس كمجرد مجاز، بل كوصف واقعي للتحول السيكولوجي الذي يحدث حين ينضم الفرد إلى الزحام. وشرح لوبون، في العبارة التي اعتبر فرويد *Freud* أنها تمثل إضافته الرئيسية، إن «الإنسان، بمجرد واقع انضمامه إلى جماعة منظمة، يهبط عدة درجات في سلَّم الحضارة»[2]. فالاختلاف بين الفرد والزحام يماثل الاختلاف بين الأمة المتقدمة والأمة المتخلفة. والحالتان الاجتماعيتان الأدنى تمثلان نفس التأخر في حالة التطور السيكولوجي الناشىء عن غياب الامتياز الفردي للنخبة.

كان الخوف من الزحام، إذًا، مرتبطًا بالحاجة الإشكالية إلى خلق المجتمع الذي يتطلب تشكيل نخبة، من ناحية، ومن ناحية أخرى، كما شرح لوبون نفسه في كتاباته الأخرى - النظام الانضباطي للتعليم المدرسي الحديث. وسرعان ما تجاوز الزمن أفكار لوبون، مما يرجع بدرجة كبيرة، إلى ضعف أساسها البيولوجي. لكن جهود دوركهايم في معالجة نفس الموضوعات قد بقيت وقتًا أطولَ. وأحد الأسباب الأساسية لذلك هو أن دوركهايم قد شرح وجود النظام الاجتماعي بالنسبة بما قد أسمِّيه بالطبيعة التمثيلية للظواهر الاجتماعية. ومن

(1) Cf. Barrows, Distorting Mirrors.p.72.

(2) Le bon, the Crowd, p. 36, freud, Group psychology, ch.2.

هنا، فإن نظريته الاجتماعية قد تطابقت مع الطبيعة «المَعرِضية» المتزايدة للدولة الحديثة. ولأختتم هذا الفصل، أودُّ أن أبرز دور التمثيل في نظرية دوركهايم عن المجتمع.

شرح دوركهايم أن سلوك الزحام هو دليل على أن المجتمع شيء، شيء له وجود «موضوعي». وهذا الموضوع يتكوَّن من الأفكار أو المعتقدات المشتركة. وفي الظواهر من قبيل الزحام كَتَب، فإن المعتقدات الجَمعيَّة «تكتسب جسمًا، شكلاً ملموسًا». وبعبارة أخرى، فإن الواقع المستقل لما هو اجتماعي أو شيئيَّته، هو شيء تؤسسه قابلية هذا الموضوع المعنوي دائمًا لتقديم نفسه في جسم ماديٍّ غير معنوي. والمثال الآخر على هذا التجسد هو تمثيل الأفكار المشتركة في الإحصائيات. كَتَب دوركهايم، «اتجاهات الرأي تُمَثَّل في الحقيقة بدقة ملحوظة «في تلك الأرقام التي يقدم متوسطها تمثيلاً ماديًا» لحالة معينة من العقل الجَمعي». وعلاوة على هذا المثال فإن ما يضفي طابعًا موضوعيًا على أي جانب من النظام الاجتماعي المشترك -قانونيًا كان أم أخلاقيًا أم إدراكيًا- هو تجسُّده في تمثيل ماديٍّ. كان على مجمل المجال الاجتماعي أن يوجد فقط من خلال التمثيلات: «فالقانون يتجسَّد في موادَّ، واتجاهات الحياة اليومية تُسجَّل في أرقام إحصائية وآثار تاريخية والموضات تُحفَظ في الملابس، والذوق في الأعمال الفنية. الحقائق الاجتماعية كما استنتج دوركهايم، «تميل إلى وجود مستقل»[1]. وواقع أو موضوعية ما هو اجتماعي يكمن في طبيعته التمثيلية.

هكذا أصبح المجتمع شيئًا، أي شيئًا يحدث بطريقة تمثيلية إلى حدٍّ أن ما نسميه الأشياء «المادية» مرتبة بحيث تمثل مجالاً لا ماديًا من الأفكار، سواء في آلة الموضة الحديثة وما يصاحبها من صناعة استهلاكية، أو في الأعمال الفنية المرتَّبة في المعارض (وفي الأشياء المعروضة في المتاحف، وحدائق الحيوان بلا شك)، أو في تنظيم الآثار التاريخية وبقية صناعة السياحة الحديثة، في تصنيف بنود القوانين والتصنيف الأعم للسلوك، أو في جمع الإحصاءات وكل آلة العلم الاجتماعي، إنها تشير إلى أو تعرض وجود نظام إدراكي مشترك في العالم، بوصفه مَعرضًا كما اقترحت في الفصل الأول، اعتُبرت عمليات التمثيل هذه على أنها عملية النظام ذاته. وفي الدولة الحديثة، نجد أنها المنهج الذي يتحقق به الوجود الظاهري لمجال إدراكي، المجال المنفصل للمعنى أو للنظام.

(1) Durkheim,Rules, pp. 8.30.

إن استعمار مصر، بالمعنى الأوسع لتغلغل مبدأ جديد للنظام وتكنيك جديد للسلطة، لم يكن أبدًا مجرد مسألة إدخال انضباط ماديّ جديد أو نظام ماديّ جديد. فالسلطات الانضباطية كانت ستعمل، بالدرجة الأولى، عن طريق بناء موضوعها باعتباره مزدوجًا. كان عليها أن تعمل بلغة التمييز بين الجسم الماديّ، الذي يمكن إحصاؤه، ومراقبته، والإشراف عليه، وجعله مجتهداً، وبين فضاء عقلي داخلي تُغرَس فيه العادات المناظرة في الطاعة والاجتهاد. لكن الأهم هو أن هذه الشخصيات المنقسمة -التي سأعود إلى مناقشة جدَّتها في الفصل السادس- كانت تناظر عالمًا منقسمًا. كان العالم شيئًا يجب إنشاؤه وتنظيمه وفقًا لَتمييز مكافيء بين «الأشياء» المادية وبنيتها اللامادية. وسياسيًا، كان أهم هذه البنى هو «المجتمع» ذاته وهو نظام اجتماعي يُدرك الآن في تمايز مطلق مع الأفراد المجردين والممارسات التي تكوِّنه.

في العصر الاستعماري، كما توضِّح كتابات دوركهايم، يجب أن يتجلَّى هذا الأثر لمجال اجتماعي مجرد أكثر فأكثر في الأشياء. إن الآثار، والمباني، والسلع والموضات، وخبرات العالم بوصفه مَعرضًا يجب فهمها جميعًا كآليات تقدِّم نفسَها كمجرد «أشياء»، ومن ثم تزعم دائمًا أنها تعيد تَقديم مجال أبعد مدى، هو مجال المعنى، الذي سيصبح مرادفًا لما هو اجتماعي. وهذه الآلة للنظام الاجتماعي وللحقيقة ستصبح المبدأ السياسي الذي لا يكمن فقط في العمارة الحَضَرية الاستعمارية، أو مناهج التربية، أو الممارسة التجارية. ففي استعمار مصر يمكن أن نجده يحوِّل حتى الآليات المحلية للمعنى، ونفس عملية الكتابة.

●●●